

Sakrale Geographie: Essay über den modernen Dschihad und seine Räume

Heidenreich, Elisabeth

Veröffentlichungsversion / Published Version
Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Heidenreich, E. (2010). *Sakrale Geographie: Essay über den modernen Dschihad und seine Räume*. (Global Studies). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839416044>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Elisabeth Heidenreich

Sakrale Geographie

Essay über den modernen
Dschihad und seine Räume

Elisabeth Heidenreich
Sakrale Geographie

Elisabeth Heidenreich (Dr. habil.) lehrt Kultur- und Umweltsoziologie an der Universität Ägäis/Griechenland. Ihre Forschungsschwerpunkte sind technische, urbane und natürliche Räume und Fragen der Raumwahrnehmung und -gestaltung.

ELISABETH HEIDENREICH

Sakrale Geographie

Essay über den modernen Dschihad und seine Räume

[transcript]



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de/>.

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-verlag.de

© 2010 transcript Verlag, Bielefeld

Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Umschlagabbildung: Elisabeth Heidenreich, Denkmal am Bahnhof Atocha, Madrid 2008, Ausschnitt aus der Gedenktafel mit den Namen der am 11. März 2004 beim Madrider Anschlag Getöteten

Lektorat: Elisabeth Heidenreich

Satz: Dany Lewis

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-1604-0

PDF-ISBN 978-3-8394-1604-4

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: info@transcript-verlag.de

Inhalt

Einleitung | 7

DAS SCHLACHT- UND OPERATIONSFELD ODER DIE TECHNISCHEN RÄUME

Vernetzte Welt: Die Ausbreitung technischer Räume und
ihre offensiven Potentiale | 21

Geschlossen und energiegeladen:
Im technischen Gehäuse | 37

Mensch und Technik: Das philobatische Syndrom | 49

Technischer und sakraler Raum I:
Auf der Suche nach Transzendenz | 57

DER HEILIGE KRIEG ODER DIE SAKRALEN RÄUME

Die sakrale Geographie des Islam:
Ein geteilter mittelalterlicher Kosmos | 71

Heiliges Land und Heiliger Krieg I: Gottes Gemeinde und
Territorium im 18. und 19. Jahrhundert | 83

Heiliges Land und Heiliger Krieg II: Gottes Gemeinde und
Territorium im 20. Jahrhundert | 95

Heiliger Boden und feste Basen, Treue und Bruch,
Mauer und Paradies: Die sakrale Geographie
des globalen Dschihad | 129

Technischer und sakraler Raum II: Auf der Suche nach
kosmischer Macht und Harmonie | 155

DAS SELBSTMORDATTENTAT ODER DIE SEELISCH-GEISTIGEN RÄUME

Techniken des Selbst: Weltliche und religiöse Praktiken
der Selbstveränderung | 181

Kampf, Ekstase, Gleichmut, Bekenntnis und Maske:
Typen von Selbsttechniken und islamische Praktiken | 207

Auf dem Weg zum Paradies:
Selbsttechniken von Selbstmordattentätern | 249

Kontrollierte Ekstase: Der letzte Schritt im sakralen und
technischen Raum | 291

Nachwort | 315

Literatur | 319

Einleitung

»So was gefällt mir! Nee, das übertrifft alles!« stieß er konvulsivisch, beinahe nach Atem ringend, hervor. »Der eine glaubt überhaupt nich' an Gott, und der andere glaubt so sehr, dass er noch beim Morden betet ...«

»Weißt du, Parfjon, du hast mich eben etwas gefragt, hier ist meine Antwort: Dem Wesen des religiösen Gefühls kann man durch keine Spekulationen, durch keine Vergehen und Verbrechen und durch keine Atheismen näher kommen; das ist nicht Das, und es wird ewig nicht Das sein.«

DER IDIOT

»Vieles auf Erden ist uns verborgen, dafür aber ist uns im Inneren ein geheimes Gefühl unserer lebendigen Verbindung mit einer anderen Welt gegeben, einer höheren und erhabeneren Welt, und auch unsere Gedanken und Gefühle haben ihre Wurzeln nicht hier, sondern in anderen Welten.«

DIE BRÜDER KARAMASOW

»Wir aber werden sagen, dass wir Dir nachfolgen, und in Deinem Namen herrschen.«

DER GROSSINQUISITOR

Die Räume islamistischer Terroristen zu erkunden bedeutet, die erweiterten Zusammenhänge offenzulegen, in denen sie handeln, denken und fühlen. Das Triptychon aus technischen, sakralen und seelisch-geistigen Räumen, das auf den folgenden Seiten entfaltet wird, zeigt die grundlegende Konstellation, in die der moderne Heilige Krieg eingelassen ist. Diese Konstellation stellt das Gerüst, das ihn ermöglicht und gleichzeitig begrenzt, prägt das Sternzeichen, unter dem er steht, schafft und gestaltet die Bühne, auf der der islamistische Glaubens-

kämpfer im Namen Gottes an anderen und an sich selbst handelt. Dass diese Bühne nach oben hin offen ist und bis in die transzendenten Räume des Paradieses und der göttlichen Unendlichkeit hineinreicht, kennzeichnet nicht nur die sakrale Geographie des globalen Dschihad, die gleichzeitig auch seine irdische Geopolitik definiert. Das Moment der Transzendenz lässt sich ebenfalls in den technischen Räumen entdecken, in denen öfters als vermutet alltägliche Wahrnehmungs- und Erlebnisweisen in Richtung quasi-religiöser Gefühle und Empfindungen überschritten werden, und kennzeichnet viele Praktiken, mit denen Menschen sich selbst transformieren und auch außer sich geraten können. Zwischen den einzelnen Tafeln des Triptychons können Verbindungslinien gezogen, in den technischen, sakralen und seelisch-geistigen Räumen verwandte Motive erkannt und zu zwei- oder dreistimmigen Motivsträngen verknüpft werden. Dem religiösen und quasi-religiösen Erleben, Denken und Fühlen, das die Immanenz der sinnlich gegebenen Welt überschreitet, wird hier also große Aufmerksamkeit geschenkt. Es wird genauso ernst genommen wie die große Anzahl der Autobomben, deren Opfer bis heute noch niemand gezählt hat, und die Fähigkeit des Menschen, sich neu zu erfinden und zu erschaffen, unter anderem als islamistischer Gotteskämpfer und Selbstmordattentäter.

Dieser agiert, kommuniziert und tötet vornehmlich in und mit technischen Räumen. Ihnen ist das erste Tafelbild gewidmet, das nach dem **Wo** des islamistischen Terrorismus fragt. Nichts findet im Nirgendwo statt, alles geschieht irgendwo, auch der Krieg, auch der heilige. Dieses Wo ist keine zu vernachlässigende Größe, sondern ermöglicht überhaupt erst das Geschehen, befreit und begrenzt es zugleich im physischen Raum und gibt ihm seinen spezifischen Charakter. Der neuzeitliche Staatenkrieg findet auf einem Schlachtfeld im wörtlichen Sinn statt, er benötigt ein weites Gelände, auf dem die Truppen aufmarschieren und sich bekriegen können. Im Gebirge wäre er nicht möglich, genauso wie der Partisanenkrieg nicht auf einer weiten Ebene geführt werden kann. Er braucht Berge, natürliche oder städtische Steinmassen, Schutzräume und deren Zivilbevölkerung, die den Kämpfer unsichtbar machen und aus denen heraus er angreift. So attackieren in den 1980er Jahren die islamistischen Mudschaheddin die sowjetische Armee aus den afghanisch-pakistanischen Bergen heraus und so kämpfen die Taliban heute gegen die Nato-Truppen, wobei sie zunehmend auch terroristische Anschläge gegen Zivilbevölkerung und Militäreinheiten ein-

setzen. Doch es sind immer noch die unwegsamen Gebirge des Hindu-kusch und die dort lebenden Stämme, die den Taliban Rückzugsorte bieten und ihre militärischen Angriffe mit konventionellen Waffen unterstützen. Bei ihren Terroranschlägen jedoch gehen sie anders vor. Hier nutzen sie das Selbstmordattentat und die technischen Räume, in und mit denen der islamistische Terrorismus seit nunmehr dreißig Jahren angreift und die zu seinem ureigensten Schlacht- und Operationsfeld geworden sind. Vor allem die Verwandlung des Kraftwagens in ein bewegliches explosives Geschoss, die immer auch einen todesbereiten Fahrer voraussetzt, ist zu seinem Kennzeichen geworden. Aber auch Flugzeugentführungen und die Umwandlung von Passagiermaschinen in Bomben sind mit ihm verbunden, genauso wie Sprengstoffanschläge in Vorortzügen, Bussen, U-Bahnen und Fähren, die rege und immer professioneller werdende Nutzung des Internet, ausführliche Selbstdarstellungen im Fernsehen, der Einsatz von Mobiltelefonen als Sprengstoffzünder und versuchte Anschläge auf Raffinerien, Pipelines, Elektrizitätswerke, städtische Trinkwasserversorgung und große Auto- und Eisenbahntunnel. Im islamistischen Schlacht- und Operationsfeld ist also alles das vertreten, was seit vielen Jahrzehnten die moderne technische Lebenswelt prägt und heute weltweit mehr oder weniger dicht verbreitet ist. Der Feind soll an seiner empfindlichsten Stelle getroffen werden, da, wo der größte Schrecken verbreitet werden kann, an seinem Lebensnerv, der gleichzeitig für die eigenen Absichten und Ziele als Waffe und operatives Instrument genutzt wird. Dieser Lebensnerv besteht in allen modernen und sich modernisierenden Gesellschaften vornehmlich aus den nur schwer zu schützenden technischen Räumen des Verkehrs, der Versorgung, der Kommunikation und Information. Das ist mehr oder weniger bekannt. Doch hier soll weiter gefragt, das Schlacht- und Operationsfeld des globalen Dschihad gründlicher erkundet und dessen Merkmale, Potenzen und Wirkungen bestimmt werden.

Zunächst handelt es sich bei den technischen Räumen und Gehäusen um ein *bewegliches* Schlacht- und Operationsfeld. Die modernen Verkehrsmittel sind in oder auf spezifischen technischen Strukturen unterwegs, genauso wie Elektrizität, Nachrichten, Bild und Ton durch ihre jeweiligen technischen Anlagen fließen. Dann ist es zweitens mehr oder weniger leicht, in die technischen Räume und Gehäuse hineinzukommen, den Feind *von innen* anzugreifen. Die Lahmlegung des Internet durch Viren, die Vergiftung von Trinkwasser, die Zerstörung der Strom-

versorgung von Regionen und Nationen sind Schreckensszenarien, die Experten für möglich halten und an denen sich islamistische Terroristen auch schon versucht haben. In Autos, Lastwagen, U-Bahnen und Flugzeuge kommen sie schon lange hinein und nutzen sie als Waffe und Schlachtfeld. Verübte der traditionelle Attentäter einen Anschlag *auf* ein Auto und dessen Insassen – die beiden berühmtesten Beispiele sind immer noch das Attentat auf John F. Kennedy und das den Ersten Weltkrieg auslösende Attentat auf den österreichischen Thronfolger Franz Ferdinand –, so sitzt der islamistische Selbstmordattentäter *im* Auto, Flugzeug, Bus oder Zug und greift mit und in einem beweglichen technischen Inneren an. Die fahrenden und fliegenden Gehäuse von Kraftwagen und Flugzeug werden dabei in Geschosse verwandelt, Busse, U-Bahnen und Züge in mobile tödliche Gefängnisse. Aber auch wenn mit Auto, Lastwagen und Flugzeug äußere Ziele angegriffen werden – Wochenmärkte und Hochhäuser, Kasernen und Moscheen, Raffinerien und Pilgerzüge –, bleibt das erkennbare Ziel, mit einem beweglichen technischen Gehäuse so weit wie möglich in ein Inneres vorzudringen. Der fahrende oder fliegende Selbstmordattentäter ist darum bemüht, mit der physikalischen Energie seines Verkehrsmittels und seiner Sprengstoffladung möglichst weit in eine Menschenansammlung oder ein Gebäude hinein zu kommen, ihre verwundbarste Stelle zu erreichen, sie *von innen* anzugreifen. Das gleiche gilt für den Selbstmordattentäter, der sich zu Fuß in eine Menschenansammlung oder ein Gebäude hineinbegibt. In diesem Fall ist er selbst das bewegliche, energiegeladene Vehikel, das Sprengstoff transportiert und seinen Opfern ganz nahe kommt.

Kein weites Gelände und kein Gebirge sind hier also zu erkunden, aber auch kein Pistolenschütze am Straßenrand, keine Bombe unter einem Auto oder in einer Tiefgarage – bekanntlich scheiterte 1993 der erste Versuch, auf diese Art und Weise das World Trade Center zum Einsturz zu bringen. Was hier durchleuchtet werden muss, sind die mobilen technischen Gehäuse und die globalen Verkehrs-, Versorgungs-, Kommunikations- und Informationsnetze. Die Untersuchung des immer auch energiegeladenen Schlacht- und Operationsfeldes des islamistischen Gotteskämpfers beginnt im 19. Jahrhundert, in dem die ersten technischen Räume entwickelt, durch die europäischen Kolonialmächte weltweit verbreitet und auch schon offensiv eingesetzt werden. Sie setzt sich fort mit den technischen Gehäusen des

Verkehrs, in denen spezifische, bis dahin unbekannte Wahrnehmungs- und Erlebnisweisen hervorgerufen werden, Angst und Freude, Macht und Ohnmacht nah beieinander liegen, Gefahren und Schocks bewältigt werden müssen und die seit über hundert Jahren eine körperliche und seelische An- und Einpassungsleistung von ihren Nutzern fordern. All das bringt einen modernen Menschentypus hervor, der den Nervenkitzel in den technischen Räumen aktiv sucht und beim Fahren, Gleiten, Schweben, Fliegen und Surfen zu einem Erleben vorstößt, das die sinnlich gegebene Welt überschreitet. Der Typus des modernen Philobaten kann mit psychoanalytischen und phänomenologischen Mitteln beschrieben und verstanden und mit dem religiösen Erleben und Fühlen verknüpft werden. In beiden Fällen werden die alltäglichen Wahrnehmungs- und Erlebnisweisen hinter sich gelassen, sich einem unendlichen Weiteraum überlassen und nach einer Überschreitung von Erfahrungs- und Bewusstseinsgrenzen gesucht. Bei dieser Erkundung der modernen technischen Räume und ihrer Wahrnehmungs- und Erlebnisweisen wird nicht vergessen, dass sie das bevorzugte Schlacht- und Operationsfeld des islamistischen Gotteskämpfers sind und auch dessen Wahrnehmen und Erleben prägen. Ganz im Gegenteil. Doch das islamistische Schlacht- und Operationsfeld ist nun eingebettet in den größeren Zusammenhang der weltweiten Ausbreitung technischer Räume, ihrer spezifischen Struktur, offensiven Potentiale und Wirkungen auf das Wahrnehmen und Erleben. Der Figur des Philobaten, die uns wichtige Aspekte der technischen Lebenswelt vor Augen führt, werden wir im dritten Tafelbild des Triptychons wieder begegnen. Dann wird sie uns dabei helfen, die seelisch-geistigen Innenräume des islamistischen Selbstmordattentäters zu erschließen.

Im Zentrum des mittleren Tafelbildes steht die sakrale Geographie des globalen Dschihad, die gleichzeitig auch seine profane Geopolitik formuliert und festlegt, um was es eigentlich beim modernen Heiligen Krieg geht. Seinem Wo wird hier sein **Worum** an die Seite gestellt. Kein Krieg kommt ohne eine geistige Landkarte aus. Auf ihr sind nicht nur Territorien, Städte und strategische Punkte verzeichnet, sondern auch die kulturellen, sozialen, wirtschaftlichen oder religiösen Bedeutungen, die ihnen gegeben werden. Immer wieder sehen wir in den Fernsehnachrichten bärtige Männer, die davon sprechen, dass ihr heiliger Boden oder ihr heiliges Land entweiht worden sei, dass ein Kalifat errichtet werden muss und dass der Glaubensmartyrer geradewegs ins Paradies kommt.

Was hier angesprochen wird, sind Elemente einer sakralen Geographie, sind religiöse Vorstellungen über eine verletzte und wiederherzustellende heilige räumliche Ordnung. Sie gilt es zu begreifen, wobei mit den Vorstellungen des mittelalterlichen Islam über den Kosmos begonnen werden muss.

Die mittelalterliche Kosmologie des Islam geht von einer in zwei Hälften geteilten Welt aus, versucht, diesen Sündenfall zu erklären, und gibt ihm sofort auch staatspolitische Dimensionen. Der Kosmos ist hier zweigeteilt, nicht rund und einheitlich wie der des christlichen Mittelalters. In ihm gibt es heilige und unheilige Gebiete, Gebiete, in denen das Gesetz Gottes herrscht und Gebiete, in denen heidnischer Götzendienst getrieben wird, den Krieg zwischen beiden Gebieten und den Imperativ, die ganze Erde zu einem einzigen heiligen Land zu machen, dessen muslimische Bevölkerung nach göttlichem Gesetz lebt und regiert wird. Gott, seine Gemeinde und sein Territorium sollen sich nicht nur im Gebiet des Islam decken, sondern der gesamte Globus soll durch Missionierung, Unterwerfung und Krieg geheiligt werden. Damit wäre der ursprüngliche Sündenfall gesühnt. Ein Kalifat ist der Idee nach nichts anderes als ein politisch verfasstes Territorium, dessen muslimische Bevölkerung auf allen Ebenen nach den Gesetzen Gottes lebt und das deswegen heilig ist. Dieses mittelalterliche Ideal der politischen Einheit aus Gott, Gemeinde und Territorium, die sich prospektiv über den ganzen Globus erstrecken soll, lebt im 18., vor allem aber im 19. Jahrhundert wieder auf. Aus der Konfrontation mit dem Osmanischen Reich, das jetzt den Titel des Kalifats hat, und den europäischen Kolonialmächten erwächst eine politische Erneuerungsbewegung der islamischen Religion und Zivilisation, die ein weites Spektrum gemäßigter und radikaler Strömungen umfasst und heute als Islamismus bezeichnet wird. In dieser Bewegung wird auch auf die mittelalterliche sakrale Geographie zurückgegriffen. Doch die Idee der Deckungsgleichheit von göttlichem Gesetz, Glaubensgemeinde und Territorium muss nun mit einer historisch jüngeren Idee konkurrieren, der des Nationalstaats. Auch wenn es im Rahmen der Befreiungskämpfe gegen Osmanisches Reich und europäische Kolonialmächte nun vornehmlich um die Gründung eigener Nationalstaaten geht, wird das alle Muslime umfassende und nach göttlichem Gesetz regierte Territorium nicht vergessen. Es erscheint immer wieder, zuerst als panislamische Idee, dann als national-religiöse Revolution, geht auch in den Panarabismus ein und kann Mischformen annehmen,

bei denen die prospektive Vereinigung aller Muslime in einem nach göttlichem Gesetz regierten Territorium nicht nur in einem Nationalstaat, sondern auch in einer einzelnen Region, Basis, Gemeinschaft oder Zelle beginnen kann. Damit ist die Dominanz der nationalstaatlichen Idee gebrochen und kann sich der Blick wieder freier auf größere Räume richten, die mittelalterliche sakrale Geographie aus heiligen und unheiligen Gebieten, Gottesherrschaft und heidnischer Götzenverehrung in einer sich zunehmend globalisierenden Welt wieder aufleben. In diesem Prozess, der auch ein Prozess der Usurpation der islamischen Religion und einer wachsenden Radikalisierung und Militanz ist, spielt der ägyptische Geisteswissenschaftler, Muslimbruder und Koranexeget Sayyid Qutb, der 1966 zum Tode verurteilt und exekutiert wird, eine zentrale Rolle. Ihm ist ein längerer Exkurs gewidmet, der zur sakralen Geographie des globalen Dschihad überleitet.

Die sakrale Geographie des globalen Dschihad wird bis heute wesentlich von dem Palästinenser Abdullah Azzam, dem Ägypter Ayman al-Zawahiri und dem Saudi Osama Bin Laden definiert und enthält auch eine religiös-politische Sozialgeographie. Auf der Basis von mittelalterlicher sakraler Geographie, deren Neuformulierung durch Sayyid Qutb und Abdullah Azzam, willkürlicher Koranauslegung und tagespolitischen Erfordernissen legt die sakrale Geographie des globalen Dschihad die heiligen Zentren und Regionen fest, die zu verteidigen oder wiederzugewinnen sind, umschreibt die Leidensgebiete der Muslime, die zu erobern und in die zukünftige muslimische Weltgemeinschaft zu integrieren sind, benennt die siegreich errungenen islamischen Stellungen, die die materielle und geistige Basis des Heiligen Krieges bilden, definiert den Feind und die Mittel und Formen des Kampfes, legt erlaubte und verbotene Kontakte zwischen Regierungen, Gesellschaften und Individuen fest und beschreibt den sakralen Raum des Paradieses, in den die im Kampf gefallenen Märtyrer eingehen. Dabei integriert sie, je nach regional- und weltpolitischer Lage, immer wieder neue Gebiete und entnimmt aus der Geschichte des Islam und des Heiligen Krieges immer wieder neue Begriffe, Ereignisse und Glaubenssätze. Es handelt sich bei der sakralen Geographie des globalen Dschihad also um ein flexibles »work in progress«, das sich den Zeitumständen anpasst und auf einzelne Ereignisse wie die militärischen Invasionen in Afghanistan (2001) und Irak (2003) reagiert. Geopolitik im Rahmen des militanten Islamismus bedeutet also die (Wieder)Eroberung von Boden, der des-

wegen als heilig angesehen wird, weil sich auf ihm Gott offenbart und sein Gesetz auf Erden erfüllt hat oder erfüllen soll. Die Länder, die bis jetzt für dieses Kriegsprojekt praktisch in Frage kommen, in denen sich eine islamische Basis oder ein islamischer Staat konstituiert hat oder konstituieren soll, sind Afghanistan, Sudan, Palästina, Irak und Pakistan, des Weiteren auch Somalia, der Jemen und einige Regionen Schwarzafrikas und Ostasiens.

Was bei aller Flexibilität der sakralen Geopolitik des globalen Dschihad konstant bleibt, sind Vorstellungen von einem göttlich gegebenen Auftrag, die Ohnmacht der Muslime in weltliche und geistliche Macht zu verwandeln, sie auf einem Territorium zu vereinen, das nach islamischem Gesetz regiert wird, und von hier aus die unheilige Teilung der Erde zu beenden. Erst dann ist die Erbsünde gesühnt, die tiefe Dissonanz beseitigt, die Welt harmonisch vereint und Gott zurückgegeben. In der zweiten Engführung von technischem und sakralem Raum werden die Motive von Macht und Ohnmacht, Dissonanz und Harmonie in beiden räumlichen Sphären entfaltet und miteinander verbunden. Dabei werden die islamistischen Erklärungen für die Ohnmacht der muslimischen Gesellschaften genauso angesprochen wie die technische Übermacht der westlichen (Kolonial-)Länder und deren Ohnmacht, werden sie durch terroristische Anschläge angegriffen. Das Motiv der Harmonie findet sich wieder in allen mittelalterlichen Reichen, die sich als Stellvertreter Gottes auf Erden begreifen und Teil an weltlicher und kosmischer Macht haben, und in allen modernen totalitären Staaten, von denen der islamistische ein religiöses Abbild ist. In ihm soll alles nach einem einzigen Gesetz geregelt, alles unter das Diktum eines fundamentalistisch interpretierten Glaubens gestellt und alles Störende beseitigt werden. Das Motiv der Harmonie lässt sich auch in den technischen Räumen finden, die eine vereinheitlichende Wirkung auf globaler Ebene entfalten und bei ihren Nutzern Vorstellungen einer glücklichen Verschmelzung mit dem Universum hervorrufen können. Auch der islamistische Selbstmordattentäter ist getragen von der Idee einer kosmischen Harmonie, in der alle irdischen Dissonanzen aufgehoben sind, die er Gott und Paradies nennt und in die er sofort nach seiner Tat eingeht.

Der islamistische Selbstmordattentäter ist nicht depressiver oder psychotischer als andere Menschen, er ist psychisch genauso gesund oder krank wie die meisten, auch wenn einzelne Täter ein klinisches Krankheitsbild aufweisen können. Der islamistische Selbstmordatten-

täter handelt auch nicht im Affekt großer Wut, großen Hasses oder großer Kränkung, auch wenn solche Gefühle durchaus am Anfang seines Wegs stehen können. Greift er zu sich selbst als Waffe, ist er eher kühl und zugleich außer sich. Wie hat er sich dahin gebracht? Erkundeten die Expeditionen durch die technischen und sakralen Räume des modernen Dschihad sein Wo und sein Worum, so soll im dritten Tafelbild das **Wie** der ihn charakterisierenden Kampftechnik erforscht, die seelisch-geistigen Innenräume des islamistischen Selbstmordattentäters erschlossen werden. Dieser muss sich auf irgendeine Art und Weise darauf vorbereitet haben, sich selbst in der Absicht zu töten, noch so viele Menschen wie möglich in den Tod mitzunehmen. Das ist kein dämonisches oder schlicht unverständliches Geschehen. Dass Menschen Techniken anwenden, um auf sich selbst einzuwirken, sich umzuwandeln und ein angestrebtes Ziel zu erreichen, ist uralte. Das macht der Schamane und der antike Stoiker, der christliche Mönch und der technikbegeisterte Philobates – und eben auch der islamistische Selbstmordattentäter. Um zu verstehen, was Selbsttechniken sind, welche es gibt und wie sie wirken, werden wir eine längere Reise durch die weltlichen und religiösen Praktiken der Selbstveränderung unternehmen, die in der Antike beginnt und bis hinein ins 19. Jahrhundert führt, und danach Typen von Selbsttechniken bilden, in die auch die überlieferten islamischen Praktiken eingeordnet werden können. Dabei werden wir Mystikern aller Religionen, Mönchen und puritanischen Tagebuchschreibern begegnen, aber auch dem machiavellistischen Politiker und dem Lebenskünstler der Renaissance, dem ersten modernen Maler und dem ersten modernen Attentäter. Auf islamischer Seite wird uns die Reise in den Sufismus, die Technik der Koranrezitation, den Kampf gegen sich selbst (Großer Dschihad) und den Glaubenskrieg (Kleiner Dschihad) als Institution der Selbstverwandlung und Identitätsbildung führen. Ist so das große Panorama einzelner Praktiken und fünf typischer Möglichkeiten entfaltet, mit denen Menschen sich prägen und konditionieren können, werden wir Schritt für Schritt verfolgen, mit welchen Techniken der zukünftige Selbstmordattentäter sich seelisch und geistig auf seine Tat vorbereitet.

Die erste Frage, wie er überhaupt in die Kreise des militanten Islamismus gerät, berührt die Frage nach dem Warum seines radikalen religiös-politischen Engagements. Sie wird mit Hilfe eines psychoanalytischen Modells ansatzweise beantwortet, wobei vor allem das

Alter, die Ausbildung und die Lebenslage von global agierenden islamistischen Terroristen berücksichtigt werden. Bei ihnen handelt es sich vornehmlich um junge Erwachsene, die erstaunlich oft eine naturwissenschaftlich-technische Ausbildung haben, vor den drängenden altersspezifischen Fragen nach der eigenen Identität und sozialen Rolle stehen und nicht selten im westlichen oder muslimischen Ausland leben. Die Entdeckung oder Wiederentdeckung des Glaubens beziehungsweise seiner islamistischen Variante ist der erste Schritt, der sie in gleich gesinnte Gruppen und Gemeinschaften, Moscheen und Koranschulen führt. In diesem sozialen Kontext werden religiöse Gefühle, emotionale Bedürfnisse und islamistische Weltanschauung durch erhebende Koranrezitation, Gespräch, Gottesdienst und Vertiefung in religiöse und ideologische Texte gestärkt, erfüllt und bestätigt. In den sich immer mehr von der Umwelt isolierenden Gruppen und Gemeinschaften wird dann in einem zweiten Schritt auch die Lebensweise verändert und an asketischen Vorbildern orientiert. Strenge Einhaltung kultischer Riten, Abweisung von weltlichen Genüssen, Gehorsam gegenüber geistlichen Mentoren und Gruppenführern, Vertiefung in den Koran und seine inbrünstige Rezitation sind mönchisch anmutende Techniken, mit denen allmählich Lebensweise und innere Haltung verwandelt und eine Perspektive als kämpfender Glaubenskrieger aufgebaut werden. Mit der Kontaktaufnahme zu einem terroristischen Netzwerk, die seit den 1980er Jahren immer wieder auch in die afghanisch-pakistanische Region führt, der formellen oder informellen Initiation zum Gotteskämpfer, der praktischen Ausbildung in Kampf und Logistik und der nachfolgenden Vorbereitung eines Attentats ist der dritte und entscheidende Schritt vollzogen. Nach ihm gibt es so gut wie keine Rückkehr mehr. Der dritte Schritt scheint vor allem praktischer Natur zu sein, ist letztendlich aber der entscheidende Moment, in dem ein junger Muslim in einen islamistischen Gotteskämpfer und Selbstmordattentäter verwandelt wird. Von seinen Kontakten und Reisen, seiner technischen und religiösen Ausbildung kehrt er als ein Verwandelter, ein Initiierter zurück, ist seinem alten Leben endgültig abgestorben und in ein auf den Tod zueilendes Leben hineingestellt. In diesem Moment größter Verengung tut sich der transzendente Raum unendlicher Weite, die Ewigkeit Gottes, das himmlische Paradies auf. Es gibt Selbsttechniken, die das Individuum ganz auf die Anschauung Gottes, das Jenseits, das Nirwana, das All, das Universum, eine religiöse oder geistige Transzen-

denz ausrichten, es von seinen irdischen Bedürfnissen und Konflikten, Wahrnehmungs- und Bewusstseinsprozessen abziehen und in tranceartige Zustände hineinversetzen. Kontemplation und Meditation gehören dazu, aber auch die körperlichen und geistlichen Exerzitien des mystischen Sufismus und Techniken des orthodoxen Islam, wie die litaneiartige Rezitation von Koranversen und heiligen Formeln, die so oft wiederholt werden, dass sich auch hier eine Trance, ein Außer-sich-Sein, eine Ekstase einstellt. Doch ein Selbstmordattentäter darf noch nicht ganz der Welt enthoben sein. Er muss sich von ihr innerlich gelöst haben, schon bei Gott sein, gleichzeitig aber auch noch im irdischen Leben bei vollem Bewusstsein handeln können. Mit religiösen Selbsttechniken, die beide Bedingungen erfüllen und zu einer kontrollierten Ekstase führen, werden die letzten Stunden oder Tage vor dem Selbstmordattentat lückenlos ausgefüllt, ist der letzte und kürzeste Schritt vollzogen, auf den unmittelbar die tödliche Explosion folgt.

In diesem untersuchenden Essay wird dem religiösen Erleben und seinen sakralen und profanen Räumen ein großes Gewicht gegeben. Er geht nicht davon aus, dass im militanten Islamismus die Religion für anderes instrumentalisiert wird. Wenn alles heilig sein, das ganze Leben unter der Sonne der göttlichen Offenbarung stehen soll, wenn Religion und Politik zusammenfallen, dann gibt es nichts, wofür die Religion berechnend eingesetzt werden könnte. Sie kann aber *usurpiert* werden, und das geschieht seit dem letzten Jahrhundert in hohem Maße mit der Religion des Islam. Zweitens wird das Phänomen des islamistischen Terrorismus nicht direkt angegangen, sondern es wird über die Erkundung seiner technischen, sakralen und seelisch-geistigen Räume auf es zugekommen. Dabei werden die Fragen beantwortet, wo vornehmlich der globale Dschihad geführt wird, um was es bei ihm geht und wie seine schärfste Waffe, der Selbstmordattentäter, sich selbst in seinen sozialen und geistigen Zusammenhängen verändert und bereit macht. Das Schlacht- und Operationsfeld des islamistischen Terrorismus ist uns wohl bekannt. Wir leben in und mit ihm. Hier gibt es im eigentlichen Sinn nichts Fremdes, sondern das Bekannte muss nur wieder erinnert, die alten Reaktionen auf die technischen Räume vor Augen geführt und mit den neuen terroristischen Gefährdungen kurzgeschlossen werden. Wirklich fremd sind uns Vorstellungen von heiligen Räumen. Im Laufe der letzten zwei Jahrhunderte, in denen der Boden zu einer Ware und die räumliche Ausdehnung und Tiefe zu einem Objekt ihrer tech-

nischen Überwindung wurde, hat sich die Erfahrung des Heiligen oder Übersinnlichen im Raum in wenige Enklaven zurückgezogen. Eine von ihnen ist das Erleben des unendlichen Weiteraums und der Aufgehobenheit in ihm, die heute durch die philobatische Nutzung von technischen Gehäusen und Geräten möglich ist. Vertrauter als eine sakrale Geographie und Geopolitik ist uns die Fähigkeit des Menschen, sich selbst zu modeln, sich zu erschaffen und auf ein Ziel hin auszurichten. Hier treffen wir auf eine lange abendländische Tradition, die weltliche und religiöse Praktiken der Selbstveränderung hervorgebracht hat und bis heute weiter ausbaut. Ihr können die tradierten islamischen Praktiken zur Seite gestellt und auf diesem Hintergrund auch verstanden werden, wie einer oder eine außer sich geraten, ver-rückt und wahn-sinnig werden kann, ohne es im klinischen Sinn gewesen zu sein.

Bei allen diesen Erkundungen im technischen, sakralen und seelisch-geistigen Raum vertraue ich der phänomenologischen, psychoanalytischen, religionsgeschichtlichen und religionssoziologischen Beobachtungsgabe und ihren analytischen Konzepten. Darüber hinaus habe ich in den großen Romanen Dostojewskis, die nicht zuletzt das Problem des Religiösen und des (terroristischen) Quasi-Religiösen in einer Epoche prekärer Modernisierung entfalten, fruchtbare Anregungen gefunden. So werden denn auch kleinere oder größere Szenen aus Dostojewskis Romanen die Kapitel einleiten und sich dialogisch auf sie beziehen. Dergestalt ausgestattet, habe ich mich auch in die Gewässer und auf einige Inseln des ausgedehnten islamischen Archipels gewagt. Für seine wertvollen Orientierungshilfen zur Geschichte des Islam und zu einzelnen arabischen Begriffen möchte ich Thomas Scheffler (Beirut) herzlich danken. Mein von Herzen kommender Dank geht auch an Peter Waldmann (Augsburg), der mit aufmerksamem Interesse die Gedankengänge und das Schicksal dieser Arbeit begleitet und sie in seinem Nachwort kommentiert hat.

**Das Schlacht- und Operationsfeld
oder
Die technischen Räume**

Vernetzte Welt:

Die Ausbreitung technischer Räume und ihre offensiven Potentiale

»Man behauptet, die Welt schließe sich immer enger zusammen, vereinige sich zu einer brüderlichen Gemeinschaft, weil Entfernungen verkürzt und die Gedanken durch die Luft übertragen werden. Glaubt nicht an eine solche Vereinigung der Menschen! Indem die Freiheit als Steigerung und möglichst rasche Befriedigung ihrer Bedürfnisse verstanden wird, entstellen die Menschen ihre wahre Natur, weil sie in ihrer Seele viele sinnlose und törichte Wünsche ausbrüten, Gewohnheiten und absonderliche Grillen [...]. Und es ist nicht weiter verwunderlich, dass sie statt zur Freiheit in die Sklaverei gelangen und statt zum Dienst an der Bruderliebe und der menschlichen Vereinigung im Gegenteil zur Abgesondertheit und Vereinsamung.«

DIE BRÜDER KARASOW

Wir nutzen sie täglich, leben in und mit ihnen und werden auch in und mit ihnen angegriffen. Obwohl sie das materielle Rückgrat unserer Lebensweise darstellen und von ihnen das Grundgeräusch ausgeht, das uns umgibt, kennen wir sie immer noch kaum – oder haben unser Wissen über sie vergessen. Gemeint sind die technischen Räume, die seit dem 19. Jahrhundert entwickelt werden und als eine dritte Raumart städtische und ländliche Gebiete durchziehen, über- und unterqueren, durchlöchern und umgestalten. Tausende von Jahren wurde zu Fuß gegangen und getragen, geschleppt, gezogen mit menschlicher und tierischer Kraft, dann auch auf befestigten Wegen geritten und kutschiert, Entfernungen mit optischen Signalen überbrückt und Wasser durch Rinnen geleitet. Die weitaus schnellste Bewegung und der leich-

teste Transport waren mit Kanu, Boot und Segelschiff auf Seen, Flüssen und Meeren möglich. Zivilisationen entwickelten sich vor allem an Ufern und Küsten, nahmen über Gewässer auch Kontakt zu fremden Gebieten und Kontinenten auf und verbreiteten sich mit der Kraft des Windes in freundlicher oder feindlicher Absicht. All das ändert sich erst im 19. Jahrhundert relativ schlagartig, und zwar zuerst in demjenigen Teil der Erde, der sich selbst der westliche nennt. Was in den 1830er Jahren mit der Eisenbahn beginnt, die Wasser- und Energieversorgung und die Nachrichtenübermittlung erfasst, sich dann mit Telekommunikation und elektronischen Medien fortsetzt, lässt sich in Kürze so beschreiben: Stück für Stück und in immer größeren Maßstäben werden Fortbewegung und Transport, lebenswichtige Naturressourcen, Kommunikations- und Informationsprozesse in spezifischen technischen Räumen eingeschlossen, in gleichmäßige Fließbewegungen gebracht und beschleunigt. Damit die technischen Räume des Verkehrs, der Versorgung, Kommunikation und Information funktionieren können, müssen mindestens drei Elemente gegeben sein. Erstens müssen die materiellen Träger der Fließbewegungen geschaffen werden, also Schienen gelegt, Straßen gebaut, Rohre und Leitungen verlegt, Flugkorridore und elektromagnetische Wellenbereiche festgelegt werden. Zweitens müssen die ihnen zugehörigen Maschinen, Geräte und Apparaturen wie Lokomotive und Kraftwagen, Sanitäreanlage und Glühbirne, Telefonapparat und Flugzeug, Fernseher, Satellit und elektronischer Rechner erfunden und entwickelt werden. Und drittens müssen in die technischen Räume noch Anlagen eingebaut werden, durch die sie genutzt und versorgt werden können. Einen Zugang zu den technischen Räumen des Verkehrs gewähren Bahnhöfe, U-Bahn-Stationen und Flughäfen. Die technischen Räume der Versorgung sind durch Wasserhähne und Steckdosen mit ihren Nutzern verbunden, während Antennen, Telefonzentralen und Dienstleistungsfirmen die technischen Räume der Information und Kommunikation erschließen. Förder- und Gewinnungsanlagen für Kohle, Erdöl, Erdgas und Wasser, Elektrizitätswerke, Tankstellen und Fernseh- und Radiostationen liefern die natürlichen und symbolischen Ressourcen, die die Fließbewegungen in den technischen Räumen aufrechterhalten. Damit der Autoverkehr fließen kann, muss es also erstens befestigte Straßen geben, zweitens das Automobil erfunden sein und drittens geeignete Brennstoffe zur Verfügung stehen.

Die ideale moderne Straße verläuft geradlinig, wobei sie ab und zu andere Straßen kreuzt, und an ihr befinden sich in nicht allzu großer Entfernung Ausbuchtungen, an denen getankt werden kann. Damit sind die beiden morphologischen Grundelemente technischer Räume genannt. Sie bestehen erstens aus einer idealtypisch linearen Trägerstruktur, die zu Netzen verknüpft werden kann, und zweitens aus punktuellen Anlagen, die garantieren, dass die technischen Räume genutzt und versorgt werden können. Während lineare Stränge wie Pipelines und Hochspannungsleitungen vornehmlich den Transport von Rohstoffen und Starkstrom über große Entfernungen übernehmen, dienen Netze vor allem der Verteilung und Verbindung und die punktuellen Anlagen – gleichsam Ausbuchtungen im linearen technischen System – seiner Funktionstüchtigkeit. Lineare Stränge und punktuelle Produktions- und Nutzungsanlagen bilden zusammen die räumliche Struktur der großtechnischen Systeme, die abstrahierend als eine Struktur aus Linien und Punkten beschrieben werden kann. Da diese technische Raumstruktur aus Linien und Punkten nur dann einen Sinn ergibt, wenn in ihr Fließprozesse stattfinden, können und müssen die technischen Räume genauer als *technische Fließräume*¹ bezeichnet werden. So ist zum Beispiel der technische Fließraum des Internet zusammengesetzt aus vernetzten Übertragungsleitungen und punktuellen Anlagen, die vom Satelliten über Dienstleitungszentralen bis zum privaten Computerterminal reichen. Das ganze funktioniert jedoch nur, wenn der technische Fließraum des Internet vom technischen Fließraum des elektrischen Stroms versorgt wird. Genauso können Intercity und Passagierflugzeug nur dann fahren und fliegen, wenn sie an die technischen Fließräume der Strombeziehungsweise Brennstoffversorgung angeschlossen sind.

Diese wenigen Beispiele reichen aus, um ein weiteres charakteristisches Merkmal der technischen Fließräume hervorzuheben, nämlich die Tatsache, dass jeder Fluss in ihnen immer auch ein Energiefluss ist. Ob es sich nun um Brennstoffe wie Benzin und Kerosin, um elektrischen Strom, Gas, elektromagnetische Impulse oder die Bewegungsenergie handelt, die in jedem Wasserfluss enthalten ist – immer sind die großtechnischen Systeme von Energie durchströmt. Diese Energie, die in allen technischen Fließräumen enthalten ist und in ihnen wirkt, kann in eine Waffe verwandelt werden. Es reicht, sie unter Kontrolle

1 Zur Begründung dieses Begriffs siehe Heidenreich 2004: 13–31.

zu bringen, wie der 11. September 2001 gezeigt hat, oder mit ihrer Hilfe weitere zerstörerische Energien zu transportieren und zu verstärken. Das ist der Fall, wenn Sprengstoff in Autos, Viren im Internet oder giftige Substanzen in der Trinkwasserversorgung transportiert werden. Nach der immer noch aktuellen Analyse von Hannah Arendt hat die moderne Gesellschaft, »anstatt die menschliche Welt [...] vorsichtig gegen die Elementargewalten der Natur abzuschirmen«, deren Kräfte »mitten in unsere Welt geleitet«, wobei die technischen Räume und Anlagen, Maschinen und Geräte, die von den Elementargewalten der Natur durchströmt werden, uns nicht mehr nur – wie das traditionelle Werkzeug – als handhabbare Gegenstände gegenüberstehen, sondern angefangen haben, »so zu unserem biologischen Leben zu gehören, dass es ist, als gehöre die Spezies eben nicht mehr zur Gattung der Säugetiere, sondern beginne sich in eine Art Schalentier zu verwandeln.«² Dieser Prozess hat sich nach Hannah Arendt in zwei Phasen vollzogen. Die erste Phase ist durch die Dampfmaschine gekennzeichnet, die zweite durch die Elektrifizierung. In beiden Fällen werden fossile Energieträger in einen fluiden Aggregatzustand transformiert und freigesetzt. Die Energieströme, die die technischen Räume durchfließen, haben sie immer mehr den veränderlichen biologischen und sozialen Lebensprozessen angeglichen. Die technischen Fließräume sind für das individuelle und kollektive Leben einerseits zu einem stabilen Korsett und andererseits zu einer bewegenden Kraft geworden, durch die alle seine Facetten dynamisiert und verflüssigt werden. Bevor die technischen Gehäuse, die uns unmittelbar umgeben, und die Verwicklung von Subjekt und technischem Raum in Augenschein genommen werden können, muss noch ein Stück weit verfolgt werden, wie sich die technischen Fließräume seit dem 19. Jahrhundert entwickelt und auf allen Kontinenten verbreitet haben. Da in diesem Prozess die europäischen Kolonialmächte eine zentrale Rolle spielen, muss ihnen besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden. Gleichzeitig gibt die Geschichte der technischen Fließräume immer wieder auch den Blick frei auf kriegerische Auseinandersetzungen, militante Befreiungsbewegungen und terroristische Anschläge.

In Europa verschwinden im Laufe des 20. Jahrhunderts die sich immer weiter verbreitenden und vernetzenden Trägerstrukturen der

2 Arendt 1992: 135 und 139.

Versorgung, Information und Kommunikation allmählich aus dem Blickfeld, weil Leitungen, Rohre und Kabel in der Erde vergraben, zu Infra-Struktur werden. Doch die Verkehrssysteme bleiben sichtbar und erobern große Teile der städtischen und ländlichen Räume. Während der schienengestützte Fern- und Nahverkehr schon von Anfang an als ein Massentransportmittel geplant und genutzt wird, wächst der automobile Individualverkehr anfänglich nur langsam, um sich dann nach dem Zweiten Weltkrieg um so stärker durchzusetzen. Das Flugzeug wird erst ab den 1960er Jahren zu einem Transportmittel für breite Schichten der Bevölkerung.

Die Bedeutung der Eisenbahn³ für Europa kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. 1825 wird in Nordengland die erste Bahnlinie eröffnet, die auf einer Strecke von vierzig Kilometern vor allem Kohle transportiert. Doch schon bald mutieren die einzelnen Industriebahnen zu einem großen Verkehrsnetz, das ganz Europa überzieht. Bis 1918 sind allein in England, Frankreich und Deutschland 154.000 Kilometer Schienenstränge verlegt. Sie sind der entscheidende Motor für die Industrialisierung und Verstädterung Europas, strukturieren die Entwicklung von Metropolen und Regionen, verändern die räumliche Wahrnehmung und integrieren den Kontinent wirtschaftlich, sozial und kulturell. Während das wachsende europäische Eisenbahnnetz eine Entwicklung forciert, die schon vor ihm begonnen hat, wird durch die nord-amerikanischen transkontinentalen Eisenbahnen seit den 1860er Jahren eine bis dahin kaum besiedelte Wildnis überhaupt erst erschlossen und ihrer Kultivierung und Industrialisierung zugänglich gemacht. Ähnlich wirkt die Eisenbahn auch in Asien und Afrika. Von britischen, französischen, belgischen und deutschen Kolonialherren gebaut, dient sie zunächst der politisch-militärischen Durchdringung und wirtschaftlichen Erschließung der Kolonien. In Indien beginnt der Eisenbahnbau unter britischer Herrschaft in den 1840er Jahren mit der Gründung der East India Railway Company und der Great Indian Peninsula Railway. Auf den Teilstrecken werden vor allem Baumwolle, Soldaten, Waffen und Kolonialpersonal transportiert. Doch diese Teilstrecken zwischen Häfen und Anbaugebieten, militärischen Stützpunkten, Sommer- und Winterresidenzen werden zunehmend vernetzt, so dass um 1900

3 Zur Geschichte des Eisenbahnbaus in Europa, Nordamerika, Afrika und Asien siehe Schivelbusch 1979: 9–106; Sonnenberger 1985: 228.

das indische Eisenbahnnetz schon das fünftgrößte und heute mit knapp 70.000 Kilometern das zweitgrößte der Welt ist. Nach wie vor integriert es den Subkontinent wirtschaftlich und sozial und hat ihn im 19. Jahrhundert in die technische Moderne geführt. Auch die Transsibirische Eisenbahn, mit deren Bau 1891 begonnen wird und die mit einer Länge von gut 9.200 Kilometern Europa mit Ostasien verbindet, dient von Anfang an nicht nur dem Handel, sondern auch dem Militärtransport und der inneren Kolonisierung und Integration des riesigen russischen Reiches. Bis heute ist sie die längste durchgehende Eisenbahnstrecke der Welt.

In Afrika beginnt der Eisenbahnbau unter dem Motto »kolonisieren heißt transportieren« (Leopold II. von Belgien) 1856 mit der Strecke Alexandria – Kairo – Suez, die von den Briten gebaut wird und als ein Abschnitt des See- und Landweges nach Indien die Verbindung zu dieser Kolonie beschleunigen soll. Der Eisenbahnbau in Afrika setzt sich 1862 im Nordwesten des Kontinents mit der Strecke Algier – Oran fort, die von Frankreich gebaut wird. Belgier und Deutsche errichten in ihren Gebieten ebenfalls einzelne Teilstrecken, die dem Transport von Rohstoffen und der militärischen Beherrschung der Kolonien dienen. Als in den 1890er Jahren die Konflikte zwischen den Kolonialmächten England und Frankreich einen Höhepunkt erreichen – Anlass ist unter anderem der britische Plan einer transkontinentalen Eisenbahnlinie zwischen Kairo und Kapstadt –, beginnt der erste moderne Krieg, in dem Artillerie und Maschinengewehre gegen den muslimischen Herrscher des Sudan eingesetzt werden. Gleichzeitig werden südlich der ägyptischen Grenze 1.000 Kilometer Schienen verlegt. Gut zehn Jahre später beträgt die Gesamtlänge aller afrikanischen Eisenbahnen schon 42.000 Kilometer.

Im Vorderen Orient verknüpfen zwei große Eisenbahnprojekte, die Bagdad- und die Hedschasbahn, die Interessen der aufsteigenden deutschen Kolonialmacht und des Osmanischen Reiches. Die Bagdadbahn soll die schon bestehende Strecke zwischen Berlin und Konstantinopel bis nach Bagdad und zum Persischen Golf weiterführen, und zwar in Fortsetzung der Anatolischen Bahn, die von der Deutsch-Anatolischen Eisenbahngesellschaft schon 1896 fertig gestellt wurde. Auf Druck von Wilhelm II. bekommt 1902 die Deutsche Bank die Konzession zum Bau und Betrieb der Bagdadbahn. Abdul Hamid II., Sultan des Osmanischen Reiches und Kalif aller Muslime, erhofft sich von ihr die wirtschaft-

liche und politische Integration seines geschwächten Reiches und die militärische Vorherrschaft im Nahen Osten, Wilhelm II. einen gestärkten Einfluss auf das Osmanische Reich, die Ölvorkommen der Golfregion und die Errichtung von Stützpunkten für die deutsche Handels- und Kriegsflotte. Bis 1914 sind gut 1.000 Kilometer der Strecke fertiggestellt, deren Bau aus militärischen Gründen während des Ersten Weltkriegs vor allem durch den Einsatz armenischer Zwangsarbeiter forciert wird. Auf diese Weise hat die Bagdadbahn auch einen Anteil am Genozid an den Armeniern zwischen 1914 und 1916. Bis zum Ende des Ersten Weltkriegs verdoppelt sich die Gleislänge auf gut 2.000 Kilometer, aber erst 1940 kann die Eisenbahnverbindung bis nach Bagdad fertig gestellt werden. Aufgrund der angespannten politischen Verhältnisse zwischen ihren Anrainerstaaten Türkei, Syrien und Irak kommt es jedoch nur selten zu einem durchgängigen Bahnverkehr.

Im Gegensatz zur Bagdadbahn kann die Hedschasbahn – auch Heilige Bahn, Mekkabahn oder Wüstenbahn – mit ihren 1.300 Kilometern bis 1908 vollendet werden. Sie beginnt im Hedschas-Bahnhof von Damaskus und soll einerseits Pilger nach Medina und Mekka bringen und andererseits eine verstärkte Kontrolle der arabischen Provinzen des Osmanischen Reiches ermöglichen. Finanziert wird sie durch Spenden und Steuergelder und gebaut unter der Leitung deutscher Ingenieure. Im Ersten Weltkrieg bekommt die Hedschasbahn eine hohe militärische Bedeutung für das Osmanische Reich, das auf der Seite der Mittelmächte gegen England und seine arabischen Verbündeten kämpft. Die Araber erhoffen sich von diesem Bündnis ihre Unabhängigkeit vom Osmanischen Reich und die Gründung eines arabischen Nationalstaats. Unter der aktiven Beteiligung des britischen Offiziers Thomas Edward Lawrence greifen sie die kaum zu schützende Strecke der Hedschasbahn an. Brücken, Gleise und Lokomotiven werden *von außengesprengt*⁴. Für die Briten sind diese Anschläge nicht nur aus kriegstaktischen Gründen willkommen, sondern auch, weil der deutsch-osmanische Eisenbahnbau eine Gefahr für ihre Kolonien am Arabischen Golf und für den Landweg nach Indien darstellt. Außerdem gefährdet der wachsende Einfluss Deutschlands in der Region den Plan, nach dem Krieg Arabien in eine englische und französische Einflusszone aufzuteilen. Mit dem Friedens-

4 Zur Partisanentaktik und den Anschlägen auf die Eisenbahn siehe Lawrence 2005: 381–565.

vertrag von Sèvres (1920) wird das Geheimabkommen zwischen England und Frankreich politische Wirklichkeit, das Bündnisversprechen gegenüber den Arabern gebrochen. England erhält die Schutzherrschaft über Arabien und ein Mandat über Palästina (1920–1948), in das – auf der Basis des Balfour-Abkommens (1917) – nun immer mehr Juden einwandern. Während des Krieges zwischen jüdischen Siedlern und Palästinensern (1936–1939) verüben letztere Anschläge auf die technischen Infrastrukturen der Versorgung (Strom), des Verkehrs (Hafenanlagen) und der Kommunikation (Telefon), die die Briten empfindlich treffen, da durch diese Anschläge auch die Verbindung zum kolonialen Mutterland zeitweilig unterbrochen wird.

»Der koloniale Raum basiert auf der Herrschaft an strategischen Punkten, Höhen, Meerengen. Der strategische Punkt, nicht die Fläche zählt. Die Feuerkraft, nicht die Zahl. Der ganze Universalismus hat zu tun mit der Bewegung des Vorrückens, der Errichtung von Stützpunkten, der Enklavenbildung, des Ausgreifens.«⁵ In diesem Prozess übernimmt die Eisenbahn eine zentrale Rolle. Sie verbindet strategische Punkte untereinander und beschleunigt die Bewegung des Vorrückens. Durch sie entstehen neue Stützpunkte und zum ersten Mal befestigte Raumkorridore. Wie alle technischen Fließräume ist auch der der Eisenbahn keiner, der sich in der Fläche ausdehnt, sondern von dessen Linien und Punkten ausgehend sich höchstens Flächen erobern lassen. Wie der traditionelle Weg, der durch die Bewegung im Gelände entsteht und überhaupt erst den Raum erschließt, so entstehen auch Fernstraßen und Eisenbahnlinien durch ausgreifende Bewegungen im Raum. Schon bei den Römern ist der Straßenbau mit Eroberung und Macht verknüpft, dienen die Straßen als »Kanäle der römischen Herrschaft«⁶. Mit den neuen Schienen-Wegen, auf denen nicht mehr marschiert werden muss, die Truppen, Material und Güter in bis dahin ungekannter Geschwindigkeit transportieren, können noch größere Räume noch schneller durchdrungen werden. Je dichter die Verkehrs- und bald auch

5 Schlögel 2003: 218.

6 »Europa [...] lernte im militanten, administrativen und fortschrittlichen Rom gehen – und marschieren. Die Straßen dienten der Befestigung, Erhaltung und Ausbreitung des Imperiums; von Rom ausstrahlend brachten sie Ordnung und Struktur, sorgten für eine schnelle, sichere und ökonomische Verwaltung. Sie bilden den Stramin des überall in der Gewalt der Legionen stehenden Reiches; sie sind die Kanäle der römischen Herrschaft.« (Linschoten, zitiert nach Bollnow 1990: 99)

schon die Informations- und Kommunikationsnetze werden, je mehr die Geschwindigkeit zunimmt, umso entbehrlicher wird langfristig die traditionelle militärische Eroberung der Fläche. »Als wesentliche Machtechnik zeichnet sich jetzt das Ver- und Entschwinden ab, das Ausbüchsen, das Sich-entziehen, die Verweigerung jeglicher territorialer Beschränkung, samt den damit verbundenen mühseligen und kostspieligen Aufgaben der Errichtung und Erhaltung einer Ordnung in diesem Territorium. Eine sehr lebensnahe Demonstration dieser neuen Techniken lieferten die Strategien der Angreifer im Golfkrieg und auf dem Balkan. [...] Unberechenbare Schläge aus dem Nichts, durchgeführt von Kampfflugzeugen [...], ersetzen hier den Vormarsch von Bodentruppen, die feindliches Territorium erobern und in Besitz nehmen. [...] Solche Militäreinsätze nach dem Motto ›Zuschlagen und Verschwinden‹ geben einen Vorgeschmack von den Kriegen in der flüchtigen Moderne: Es geht nicht mehr um Eroberung von Territorien, sondern um das Einreißen von Mauern, die den globalen Machtfluss behindern [...]. Wir sind Zeugen eines Rachefeldzugs des nomadischen Prinzips gegen die Prinzipien der Territorialität und Sesshaftigkeit. In der flüchtigen Moderne steht die sesshafte Mehrheit unter der Herrschaft der nomadisierenden, exterritorialen Elite.«⁷

Die Verweigerung territorialer Beschränkung, das Zuschlagen und Verschwinden kennzeichnet nicht nur die neueren konventionellen Kriege, sondern auch das Vorgehen der nomadisierenden Elite des islamistischen Terrorismus. Diese nutzt die technischen Infrastrukturen des globalen Machtflusses und greift sie gleichzeitig an. Denn den Stärken der modernen Verkehrs-, Versorgungs-, Kommunikations- und Informationsräume stehen ihre Schwächen gegenüber. Straßenverbindungen und Eisenbahnlinien sind relativ leicht zu unterbrechen und in ihrer gesamten Länge kaum zu schützen, Flugzeuge können entführt und aus ihren vorhergesehenen Bahnen gelenkt, Kraftwagen in bewegliche Bomben, Züge, Busse und U-Bahnen in tödliche Gefängnisse verwandelt und durch die Zerstörung von Elektrizitäts- und Wasserwerken ganze Metropolen, Regionen und Nationen lahm gelegt werden.

Ist es ein Zufall, dass während der langen Herrschaft Englands über die heutigen Gebiete von Indien und Pakistan und, im Wechsel mit Frankreich, über Arabien und den Vorderen Orient, die Auseinander-

7 Bauman 2003: 18–21.

setzung mit der technisch hochgerüsteten westlichen Zivilisation einerseits und der eigenen islamischen Religion andererseits beginnt? Die religiöse Erneuerungsbewegung des Islam setzt nicht im buchstäblichen Sinn mit der Eisenbahn ein, aber diese kann in mehrerer Hinsicht als ein *pars pro toto* für all das genommen werden, was die innerislamische Diskussion anstößt. Zum einen steht die Eisenbahn für eine neue, aus dem Westen kommende Technik und die kulturellen Bedeutungen, die ihr im 19. Jahrhundert gegeben werden. In ihr verkörpern sich dynamischer Fortschritt, Mobilität und Machbarkeit, Vereinheitlichung von Zeiten und Räumen und kulturelle Überlegenheit über den Rest der Welt⁸. Zum zweiten steht die Eisenbahn für die politische, militärische und ökonomische Macht, die zu ihrem Bau notwendig ist, und drittens für eine Art und Weise der Raumerschließung beziehungsweise Raumeroberung, die nicht mehr durch ein langsames Vorrücken in der Fläche gekennzeichnet ist, sondern durch die Bildung von *linearen Korridoren und Punkten, die eine geschlossene Fläche gleichsam hinterrücks durchschneiden, durchlöchern und zerfleddern*. Diejenigen Siedlungsräume, Kulturen, Wirtschaftsformen und Glaubensgemeinschaften, die jenseits von Linien und Punkten liegen, werden schon allein aufgrund der technischen Logik des neuen Verkehrsmittels zu einer verschwimmenden, kaum noch wahrzunehmenden und letztendlich abstrakten Masse, die im Hintergrund verschwindet⁹. Dieser Sachverhalt wird im 19. Jahrhundert durch Begriffe wie *Schrumpfung* oder *Vernichtung* des Raums und *Zusammenrücken* von Orten ausgedrückt. Was zwischen den Orten liegt, löst sich – wie die Landschaft in Turners Gemälde »Regen, Dampf und Geschwindigkeit« – auf.

Auch nach dem Rückzug der Kolonialmächte setzt sich die verkehrstechnische Raumerschließung auf allen Kontinenten fort, sei es zur Absicherung ökonomischer, geopolitischer oder militärischer Interessen, die sich ihre punktuellen Handels-, Produktions- und Militärstützpunkte schaffen, sei es als Herstellung internationaler, nationaler und regionaler Verkehrsverbindungen. Dabei kommt dem Flugzeug eine immer größere Bedeutung zu. Neben den großen internationalen Flughäfen gibt es heute in fast allen Ländern der Erde kleine Flughäfen,

8 Zur kulturellen Deutung der Technik siehe Borscheid 2004: 115–144.

9 Zur Veränderung der Wahrnehmung durch technische Verkehrsräume siehe Schivelbusch 1979: 27–45; Bollnow 1990: 101–110; Burckhardt 1994: 271–276; Heidenreich 2004: 155–166.

die dem nationalen Verkehr dienen und aufgrund schwieriger topographischer Verhältnisse – Insellagen, unwegsamer Dschungel, Wüsten – nicht selten die Rolle von Eisenbahn- und Busverbindungen übernehmen. Sobald in den 1970er Jahren der weltweite zivile Luftverkehr zunimmt, beginnen auch die Flugzeugentführungen. Palästinensische Terroristen begreifen als erste die Bedeutung des Luftverkehrs und die relative Schutzlosigkeit fliegender Flugzeuge. In den 1980er Jahren wird die Taktik der Flugzeugentführung vor allem von schiitischen Terrorgruppen eingesetzt, die französische, kuwaitische und amerikanische Flugzeuge kapern¹⁰. Flugzeugentführungen stehen auch am Anfang der Anschläge vom 11. September 2001.

Eine weitere folgenreiche Variante der technischen Durchdringung ferner Räume sind ab der Mitte des 19. Jahrhunderts die neuen Systeme der Nachrichtenübermittlung und Kommunikation. Noch transportieren die Verkehrsmittel Menschen, Güter und Nachrichten gleichermaßen. Doch mit der elektromagnetischen Telegrafie beginnt sich die Nachrichtenübermittlung von den Verkehrssystemen abzulösen und eigenständige Netze zu bilden. 1851 gelingt die telegrafische Verbindung zwischen London und Paris, 1857 der Brückenschlag zwischen Frankreich und Algerien, 1866 eine dauerhafte Verbindung zwischen London und New York. 1865 wird die Telegrafienlinie London – Paris – Wien – Konstantinopel – Basra – Karatschi in Betrieb genommen, 1870 die Linie London – Teheran – Bombay. Um die Jahrhundertwende ist schon ein weltumspannendes Telegrafennetz aufgebaut, das wirtschaftlichen, politischen, militärischen und journalistischen Interessen dient. Die gleiche Entwicklung nehmen Telefon und Funk-Telegrafie, deren Bedeutung sich zuerst auf den Weltmeeren zeigt. Nach dem Zweiten Weltkrieg setzen satellitengestützte Telekommunikation, Satellitenfernsehen und Internet die Entwicklung der weltumspannenden Informations- und Kommunikationsnetze fort¹¹.

Auch mit den Informations- und Kommunikationssystemen werden große Flächen gleichsam übersprungen und durch schmale Übertragungslinien eine Verbindung zwischen einzelnen Raumpunkten

10 Zu Flugzeugentführungen schiitischer Terroristen siehe Tophoven 1991: 95–104.

11 Zur Geschichte und heutigen Bedeutung der Informations- und Kommunikationstechnologie siehe Borscheid 2004: 145–175; Castells 2001; Burckhardt 1994: 306–326.

hergestellt, auch hier verschwinden die natürlichen, sozialen und kulturellen Räume, die zwischen den Punkten liegen, aus dem Blick, auch hier potenziert sich noch einmal die Geschwindigkeit des Vorrückens auf das größte zu erreichende Maximum, das des elektrischen Stroms. Während die ersten telegrafischen Verbindungen zwischen London und Indien noch 28 Minuten zur Übermittlung eines Telegramms benötigten, können heute optische und akustische Signale in einer zu vernachlässigenden Zeitspanne – in der sogenannten Echtzeit – weltweit übermittelt werden. Das bedeutet, dass die Zeit, die früher eine Nachricht zwischen Sender und Empfänger brauchte, auf ein solches Minimum reduziert ist, dass das zeitliche Nacheinander zu einem zeitlosen räumlichen Nebeneinander für alle Beteiligten wird, unabhängig davon, wie weit die einzelnen Raumpunkte, an denen sich Sender und Empfänger befinden, voneinander entfernt sind. Mit Hilfe der modernen Informations- und Kommunikationsnetze kann »ein jedes *Hier und Jetzt* in ein *Gleichzeitig und Anderswo* überführt werden.«¹² Auch wenn das Erleben eines Ereignisses im Hier und Jetzt ein qualitativ anderes ist als das technisch übermittelte, unterscheidet sich letzteres dennoch grundlegend von der Wahrnehmung eines Ereignisses, das erst nach Tagen oder Wochen mündlich oder schriftlich bekannt gemacht wird. Die optische und akustische Unmittelbarkeit, die die technischen Fließräume der elektronischen Medien und der Telekommunikation ermöglichen, die Übertragung von gesprochener Sprache, Text und Bild ohne wesentliche Verzögerung über große Entfernungen hinweg, führt zu einem Zustand der *Simultaneität*. Räumlich entfernte Ereignisse werden nicht mehr zeitlich verschoben wahrgenommen, sondern gleichzeitig, auf einen Schlag, simultan. Auch nicht vorhergesehene Ereignisse können heute in Echtzeit verbreitet werden. So konnten am 11. September 2001 alle, die ein Fernseh- oder Rundfunkgerät besaßen, die Einschläge in die Türme des World Trade Center und ihren Zusammenbruch fast gleichzeitig mit dem in New York stattfindenden Ereignis miterleben.

Simultaneität kennzeichnet nicht nur die moderne Kommunikations- und Informationstechnik, sondern auch die Organisationsstruktur und Kampftechnik des global agierenden islamistischen Terrorismus. Relativ unabhängige kleine Gruppen, die sich gleichzeitig und nebeneinander in verschiedenen Ländern und Regionen formieren, können

12 Burckhardt 1994: 303.

je nach Anlass kooperieren oder auch getrennt operieren. Aus westlicher Perspektive könnte man von *Zellen* und ihrer losen Verknüpfung zu *Netzwerken* sprechen, ein Organisationstyp, der sowohl für die neuen sozialen Bewegungen, als auch die neuen Managementformen von Unternehmen charakteristisch ist. Während es beim Management der »leichten Moderne« darum geht, »lockerere organisatorische Formen zu schaffen, die sich wechselnden Erfordernissen besser anpassen können«¹³, formieren sich die neuen sozialen und terroristischen Bewegungen als flexible und mobile Gruppen, die durch einen gemeinsamen geistigen Raum aus Ideen, Idealen und Bedeutungen zusammengehalten werden und sich zu mehr oder weniger festen Netzwerken zusammenschließen¹⁴.

Dass die dezentrale und flexible Organisationsstruktur des militanten Islamismus für das beobachtende Auge von Polizei und Nachrichtendiensten schwer zu erfassen ist, drückt sich in Bezeichnungen wie *terroristische Galaxie* oder *terroristischer Nebel* aus¹⁵. Während mit diesen Begriffen die beängstigende Größe eines unendlichen Raums und der Verlust von Orientierung evoziert werden, drücken die arabischen Worte für die gleiche Sache Nähe und Überschaubarkeit aus. Im Arabischen werden die einzelnen terroristischen Zellen *Familien* (*usar*) und ihre netzartige Verknüpfung *Clan* (*ashira*) genannt¹⁶. So gehörten zum Beispiel die Selbstmordattentäter des 11. September vier Familien an, die sich an unterschiedlichen Orten gleichzeitig auf das Attentat vorbereiteten, das aus vier simultan durchgeführten Anschlägen bestand. Auch wenn in der Praxis immer eine gewisse, recht kurze Zeitspanne zwischen den einzelnen Bombenexplosionen oder Flugzeugeinschlägen liegt, ist doch die Absicht deutlich zu erkennen, durch simultane Anschläge ein Maximum an Zerstörung, Schrecken und Verwirrung zu erzielen. Was *hier* und *jetzt* passiert, dieses eine, abgrenzbare Ereignis, soll *gleichzeitig* auch *anderswo* passieren. Damit wird das einzelne Ereignis entgrenzt und entlokalisiert, so entgrenzt und entlokalisiert wie es auch die Prozesse in den moder-

13 Bauman 2003: 139. Zur Ähnlichkeit der Organisationsformen siehe auch Goranson 2006.

14 Siehe Sutton 2004: 30f; Eyerman/Jamison 1991: 59–60.

15 Kepel 2006: 13. Siehe auch Jenkins 2001: 324.

16 Zur dezentralen Organisationsstruktur des islamistischen Terrorismus siehe Kippenberg 2004: 81–83.

nen technischen Fließräumen sind. Entschlüpft die Simultaneität aus ihren technischen Räumen und erscheint außerhalb von ihnen in der gebauten und bewohnten Umwelt, werden die ansonsten säuberlich getrennten Raumsphären vermischt, dann führt das zu einem Maximum an Desorientierung. Was im technischen Raum der elektronischen Medien normal ist – die Einkassierung der Zeitspanne zwischen räumlich auseinanderliegenden Ereignissen und ihre simultane Präsentation –, führt im physischen Raum zu einer erheblichen Konfusion. Diese weist zurück auf die strenge Trennung der Raumsphären. Während im physischen Raum immer noch die Entfernung und das zeitliche Nacheinander ausschlaggebend sind, ist durch die technischen Räume eine neue, vergeistigte Wahrnehmung räumlicher Verhältnisse entstanden, bei der die zeitlich definierte Entfernung technisch eliminiert wird und nur noch simultan gedachte Bezugspunkte übrig bleiben¹⁷.

Ob es sich bei den simultanen terroristischen Anschlägen um eine bewusste Mimesis an die technischen Informations- und Kommunikationsräume handelt, die zu einer Art göttlichen Allgegenwart symbolischer Zeichen führen, oder »nur« um ein Signal der Allgegenwart und Allmacht der Attentäter, muss – und kann wohl auch nicht – entschieden werden. In jedem Fall ist festzuhalten, dass der islamistische Terrorismus die Möglichkeiten der globalen Informations- und Kommunikationsnetze geschickt für seine Zwecke einsetzt. Nachdem die festen Basen der Ausbildungslager in Afghanistan und im Sudan weggefallen sind und das Netzwerk Al-Qaida nicht mehr, wie in der zweiten Hälfte der 1980er Jahre, durch vielfältige Reisen aufrechterhalten werden muss¹⁸, dienen die elektronischen Medien zum einen der Rekrutierung und Ausbildung, und zum anderen der Öffentlichkeitsarbeit und Propaganda. So wird die mehrere Tausend Seiten umfassende »Enzyklopädie des Dschihad« spätestens ab 2003 durch das Internet zugänglich gemacht. »Indem sie die Lehrbücher zugänglich machte, vollzog al-Qaida eine entscheidende Öffnung. Das Netzwerk gab die

17 Zu dieser Art und Weise der Wahrnehmung siehe Burckhardt 1994: 271–275; Heidenreich 2004: 155–166.

18 So reisten insbesondere die Wegbereiter Al-Qaidas, Abdullah Azzam und Ayman al-Zawahiri, unter anderem in die Golfstaaten, den gesamten Nahen und Mittleren Osten, nach Westeuropa, auf den Balkan, in die Vereinigten Staaten, die Sowjetunion, die Philippinen und nach Argentinien (siehe Lacroix 2006: 282f und Hegghammer 2006: 161f).

Kontrolle darüber auf, wer ihr Material lesen und auf dessen Grundlage handeln sollte. Al-Qaida wandelte sich damit von einer klandestinen Kader-Organisation zu einem interaktiven, in Teilen virtuellen Mitmach-Netzwerk.«¹⁹ Schätzungen gehen davon aus, dass islamistische Gruppen heute über 4.000 Seiten ins Internet gestellt haben. Die Nutzung von Internet und Fernsehen durch Al-Qaida und andere terroristische Netzwerke ist seit den 1990er Jahren so intensiv, dass der Terrorismusexperte Brian Jenkins die Frage stellen konnte, »if terrorists wanted everybody watching or wanted everybody dead«, und der Islamexperte Gilles Kepel die ganze islamistische Bewegung als eine ansieht, die sich nach dem Vorbild des Internet erschafft und strukturiert²⁰.

Neben ihrer kommunikativen Funktion können einige technische Geräte der elektronischen Netze auch als Waffe benutzt werden. Ein Beispiel dafür ist die Fernzündung von Bomben durch Mobiltelefone, die unter anderem bei den simultanen Anschlägen in Madrider Nahverkehrszügen (2004) eingesetzt wurde. Auch Sprengstoffgürtel können per Mobiltelefon ferngezündet werden, wie einige Anschläge tschechenischer Terroristen zeigen, bei denen Selbstmordattentäterinnen per Handy in die Luft gesprengt wurden. Es ist darüber hinaus technisch durchaus denk- und machbar, Bomben sukzessive, über einen Zeitraum von Tagen und Wochen, per Mobiltelefon aus großer Entfernung zu zünden. Eine solche Strategie würde bedeuten, dass die globalen Telekommunikationsnetze genauso stillgelegt werden müssten, wie nach dem 11. September der Luftverkehr²¹.

Haben Luftverkehr und elektronische Kommunikations- und Informationssysteme im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts die zentrale

19 Musharbash 2006: 104f.

20 Siehe Kepel 2006: 19. Zur Nutzung von Internet und Fernsehen durch Al-Qaida: »Osama Bin Laden and the Al Qaeda terrorist network have conducted a sophisticated public relations and media communication campaign over the last ten years using a series of faxed statements, audio recordings, video appearances, and Internet postings. [...] Bin Laden has personally stated his belief in the importance of harnessing the power of international and regional media for Al Qaedas benefit, and Al Qaedas central leadership structure has featured a dedicated media and communications committee tasked with issuing reports and statements in support of the groups operations.« (Blanchard 2004: 1)

21 Zur Fernzündung von Sprengstoffgürteln siehe Törner 2005. Zur Nutzung von Internet und Mobiltelefon siehe die Panel »Democracy, Terrorism and the Internet« und »Terrorism Goes High Tech« des International Summit on Democracy, Terrorism and Security.

Bedeutung der Eisenbahn abgelöst, so ist ihr vorher schon im Auto ein Konkurrent erwachsen, dessen Dominanz bis heute nicht gebrochen ist. Anfänglich ein luxuriöses Verkehrsmittel für die höheren Schichten Westeuropas, das soziale Distinktion, individuelle Beweglichkeit, sportlichen Ehrgeiz, Kraft und Geschwindigkeit, Nervenkitzel und Todesmut repräsentiert und signalisiert, wird der Kraftwagen im Ersten Weltkrieg bereits militärisch eingesetzt und mit entsprechenden Tugenden verknüpft. In der Zwischenkriegszeit wird das Auto dann zum ersten Objekt der fordistischen Massenproduktion und noch zögerlicher staatlicher Anstrengungen, die auf den Straßenbau und die Regulation des allmählich gefährlich gewordenen Verkehrs abzielen. Fords Idee eines Autos für alle wird in den 1930er und 1940er Jahren sowohl vom nationalsozialistischen Deutschland und faschistischen Italien als auch von der stalinistisch geprägten Sowjetunion aufgenommen. In allen diesen totalitären Systemen soll die Automobilproduktion eine Wirtschaftsspirale Fordschen Musters in Gang setzen. Doch der Plan scheitert in der Sowjetunion an mangelnden Ressourcen und führt im nationalsozialistischen Deutschland, obwohl zu einem zentralen Bestandteil der Politik erklärt, noch nicht zu einer Massenmobilisierung. Zwar wirkt der Ausbau des Straßennetzes wie ein Konjunkturprogramm, aber der Fahrzeugbestand nimmt nicht so zu wie erwartet. Anstelle der drei bis vier Millionen Kraftwagen, die Hitler 1936 proklamiert, nimmt der Fahrzeugbestand nur um 1,5 Millionen Autos zu.

Erst nach dem Zweiten Weltkrieg wird der Volks-Wagen wirklich zu einem Wagen für das Volk, und zwar in beiden großen Blöcken. Im globalen Maßstab hat die Massenmotorisierung jedoch noch nicht stattgefunden. So kommen statistisch um das Jahr 2000 in der Bundesrepublik auf 1.000 Einwohner 500 Autos, in Japan 300, in Ägypten 23 und in Indien drei. Diese Situation ändert sich jedoch mit jedem Tag. Insgesamt sind heute weltweit rund 600 Millionen Automobile in Betrieb und werden jährlich etwa 60 Millionen produziert. Auch in Nordafrika, im Vorderen Orient, im Irak und in Afghanistan gibt es genügend Autos, Lastwagen, Straßen und Tankstellen, um mit Sprengstoff beladene Kraftwagen in Gebäude und Menschenansammlungen hineinzufahren und zur Explosion zu bringen²².

22 Zur Geschichte des Autos siehe Möser 2002 und Borscheid 2004: 193–238.

Geschlossen und energiegeladen: Im technischen Gehäuse

Ende November, bei Tauwetter, gegen neun Uhr morgens, näherte sich ein Zug der Petersburg-Warschauer-Eisenbahnlinie mit Volldampf Petersburg. Es war so feucht und neblig, dass es nur zögernd hell wurde; aus den Waggonfenstern ließ sich auf zehn Schritt rechts und links vom Bahndamm kaum etwas erkennen. Ein Teil der Reisenden kehrte aus dem Ausland zurück; aber am stärksten besetzt waren die Abteile dritter Klasse, und zwar durchweg von kleinen Leuten und Geschäftsreisenden, die nicht von sehr weit her kamen. Alle waren, verständlicherweise, müde, alle hatten nach dieser Nacht schwere Lider, alle fröstelten, alle Gesichter waren blaßgelb von der Farbe des Nebels draußen.

DER IDIOT

Selten begeht der islamistische Terrorismus Anschläge *auf* etwas. Meistens zielt er aus einem *technischen Inneren* auf ein *Inneres*. Das ist der Fall, wenn ein mit Sprengstoff beladenes Auto in ein Gebäude oder eine Menschenansammlung hineingefahren wird. Auch der Anschlag vom 11. September 2001 begann in fliegenden Flugzeugen, die die Täter in ihre Gewalt brachten, vom Kurs ablenkten und in die Türme des World Trade Center und das Pentagon hineinfliegen. Es wäre nicht korrekt zu sagen, dass *auf* diese Gebäude ein Anschlag verübt wurde. Es handelt sich vielmehr darum, dass sie mit fliegenden Flugzeugen *pene-triert* wurden. Genauso wenig wurden in Madrid, Moskau, London, Tel Aviv und anderswo Anschläge *auf* Züge, U-Bahnen und Busse verübt, sondern *in* ihnen. Diese Wende von der Gewaltanwendung *auf* etwas zur Gewaltanwendung *in* etwas ist ein charakteristisches Merkmal des

religiösen Terrorismus. Es ist auch da zu beobachten, wo es sich nicht um die Umfunktionierung von Verkehrsmitteln zu Waffen, sondern um öffentliche Räume und Gebäude wie Märkte, Theater, Schulen, Krankenhäuser, Moscheen, Supermärkte, Discotheken, Restaurants und Freizeitanlagen handelt. Auch sie werden meistens *von innen* angegriffen. Selbstmordattentäter begeben sich in Menschenansammlungen hinein und zünden in ihnen ihre Sprenggürtel oder bedrohen Geiseln, indem sie Schulen, Krankenhäuser oder Moscheen mit Sprengstoff spicken. Während für Partisanen und konventionelle Terroristen öffentliche Räume und Menschenansammlungen ein schützendes Versteck darstellen, aus dem heraus sie angreifen, sind öffentliche Räume und Versammlungs-orte für den militanten Islamismus ein Angriffsziel. Dieses wird entweder aus dem Inneren eines schützenden technischen Gehäuses heraus angegriffen oder indem sich der Täter zu Fuß in eine Menschenansammlung hineinbegibt und sich dort in die Luft sprengt.

Die Präposition *in* signalisiert, dass sich Täter und Opfer in den jeweiligen Verkehrsmitteln, öffentlichen Räumen oder Gebäuden befinden. Bei Märkten, Schulen und Moscheen ist die Lokalisierung von Tätern und Opfern kein Problem. Aber wo befindet man sich, wenn man sich in fahrenden Autos, Bahnen und Bussen oder in fliegenden Flugzeugen aufhält? Was zeichnet diese beweglichen technischen Gehäuse aus? Da sie im Laufe von vielen Jahrzehnten zu einem selbstverständlichen Bestandteil der alltäglichen Lebenswelt geworden sind, ist es angebracht, sich zuerst einmal nach den ersten, noch frischen Reaktionen auf sie umzusehen und von hier aus die Situation von Tätern und Opfern im technischen Gehäuse zu erfassen.

»Einer eingepackten Ware gleich schießt der Mensch durch die schönsten Landschaften«, schreibt Goethe 1832 anlässlich der ersten Eisenbahn. Der englische Sozialphilosoph, Maler und Kunsthistoriker John Ruskin (1819–1900) glaubt, dass die Eisenbahn »den Menschen aus einem Reisenden in ein lebendiges Paket« verwandelt. 1902 bemerkt ein Zeitanalytiker anlässlich der ersten U-Bahn, dass »dem Brief in der Rohrpost [...] nicht sachlicher zumute sein« dürfte²³. Die Geschlossenheit der neuen technischen Gehäuse und ihre – im Vergleich zu den herkömmlichen Fortbewegungsmitteln – hohe Geschwindigkeit vermitteln zuerst den Eindruck, dass sich die in ihnen befindlichen Menschen in

23 Zitate aus Borscheid 2004: 124 und 131; Schivelbusch 1979: 187.

eine Sache verwandeln, die in einem Behälter transportiert wird. Das passive Bewegt-Werden innerhalb eines technischen Gehäuses erreicht mit dem Flugzeug sein Maximum. Hier ist die Eingeschlossenheit der Passagiere genauso absolut wie ihre Abhängigkeit von Pilot und technischem System. Türen und Fenster lassen sich nicht öffnen, eine Flucht ist genauso unmöglich wie die Übernahme der Lenkung oder ein Eingriff von außen.

Diese Situation der Eingeschlossenheit, durch die in einem beweglichen technischen Gehäuse plötzlich wieder die klassische dramaturgische Einheit von Zeit und Raum entsteht, war und ist Anlass für spannende Erzählungen. So basieren die Eisenbahnfilme »Mord im Orientexpress« und Hitchcocks »Eine Dame verschwindet« auf der Unmöglichkeit für Täter und Opfer, zu fliehen. Die Spannung wird noch gesteigert, wenn die Reisenden als Kollektiv bedroht sind, so im Film »Panik im Tokio-Express« durch eine Bombe²⁴. Die gleichen Bedrohungsszenarien erhöhen die Spannung schon seit vielen Jahren auch in Flugzeugfilmen, die vor allem in Hollywood produziert werden. Der vorläufig letzte Film dieser Art ist »Flug 93«, der die Ereignisse an Bord des vierten, am 11. September entführten Flugzeugs und in den Zentren der Flugüberwachung zeigt. Im Stil eines Dokumentardramas schildert er das lange Nicht-Begreifen dessen, was gerade geschieht. Die Bodenzentren der Flugsicherheit bleiben – trotz aller technischen Überwachung und Echtzeitkommunikation – gleichsam blind und können den plötzlichen Ausbruch von Gewalt im normalerweise befriedeten Raum des Flugzeugs und die dahinter stehende Absicht nicht erkennen. Obwohl einige Passagiere versuchen, die Entführer zu überwältigen und das Flugzeug in ihre Hand zu bekommen, haben sie im Grunde keine Chance, da die Attentäter gar nicht landen und überleben wollen. Deswegen ist deren *Macht* über Leben und Tod absolut. Dieser Macht steht die *Ohnmacht* von Passagieren und Flugbegleitern gegenüber, deren heroischer Versuch, im geschlossenen Raum des fliegenden Flugzeugs die Attentäter zu überwältigen, zum Scheitern verurteilt ist. Doch auch in U-Bahnen, modernen Zügen und Bussen ist eine schnelle Flucht aus dem geschlossenen technischen Gehäuse kaum möglich. Auch hier sind die Fahrgäste dazu verurteilt, ohnmächtige Gefangene von Selbstmordattentätern zu

24 Zur Geschichte des Eisenbahnfilms siehe Meyer 1985: 617–627.

werden. Zwischen dem Erkennen dessen, was diese beabsichtigen, und der Explosion bleibt kaum Zeit für Reaktionen von innen oder außen.

Im Auto gelten Passivität und Eingeschlossenheit nur bedingt, da hier nur die Mitfahrer passiv sind. Im Vergleich zu allen anderen Verkehrsmitteln ist das Auto dasjenige, das die größte Selbstbestimmung, die größte Verfügungsgewalt und den größten Spielraum gewährt. Dieser Unterschied trug und trägt zur Beliebtheit des sogenannten Individualverkehrs bei. Das Autofahren wird von Anfang an als sportliches Abenteuer, männlicher Härtestest und Mittel zur sozialen Distinktion und Provokation begriffen. Das Auto biete im Gegensatz zur Eisenbahn ein »privates Abteil«, gehe einher mit einem »hochgespannten Unabhängigkeitsbewusstsein«, sei »frei vom Bann im Schienenstrange«, sei »selbstbewegt« und der Autofahrer fühle den »sausend um Stirn und Wangen flatternden Luftzug«. Noch sind die Wagen offen und werden – wie zur gleichen Zeit die ersten Flugzeuge – von den jungen, technisch interessierten Mitgliedern einer neuen gesellschaftlichen und militärischen Elite gefahren. Mit ihren sportlichen Wagen und ihrem aggressiven Fahrstil protestieren sie auch gegen die traditionelle Bürgerlichkeit. 1902 urteilt Karl Kraus, dass sich nur die »Sprösslinge der Finanz« und die »besseren Diebeskreise« zum Auto hingezogen fühlen²⁵. Auch wenn dieser Typus des Autofahrers es honorigen Bürgern zuerst erschwert, an ein eigenes Auto zu denken, wendet sich kurz vor dem Ersten Weltkrieg die politische und kulturelle Elite dem Kraftwagen zu. »In den pflicht- und nutzenorientierten westeuropäischen Gesellschaften konnten sich Bürgertum wie verbürgerlichter Adel nur in dem Maße für das Automobil erwärmen, in dem es ihnen gelang, dessen Gebrauch als vernünftig darzustellen sowie seinen Luxus- und Überflusscharakter zu tarnen.«²⁶ Im Zuge dieser Entwicklung werden die Automobile geschlossen und auch bequemer ausgestattet.

Doch mit der vernünftigen Nutzung des Autos durch breite Bevölkerungsschichten verliert sich dessen Aggressionspotential nicht. Bis heute dient das Auto als Distinktionsmittel, das relativ leicht zu beschaffen und zu steuern ist. Seine gewachsenen Kräfte stehen frei auf dem

25 Zitate aus Möser 2002: 69 und 80.

26 Möser 2002: 85f.

Markt zur Verfügung und können auch zum Angriff gegen andere und die eigene Person benutzt werden. Gleichzeitig sind Personenkraftwagen, die heute einen großen Teil des öffentlichen Raums besetzen, auch zu Objekten der Aggression geworden. So wurden zum Beispiel 2005 während der Krawalle in französischen Vorstädten in jeder Nacht zwischen 400 und 1.300 Fahrzeuge zerstört. Im Unterschied zu den jugendlichen Protestierern geht es den Selbstmordattentätern in sprengstoffbeladenen Automobilen nicht um deren Zerstörung. Sie nutzen vielmehr die Geschlossenheit, leichte Steuerbarkeit und Geschwindigkeit von Autos und Lastwagen, um möglichst unerkant große Mengen Sprengstoff zu transportieren und unter Ausnutzung ihrer energetischen Kraft wie ein Geschoss in das Explosionsziel hineinzufahren.

Dass technische Gehäuse große Ähnlichkeit mit einem Geschoss haben, ist seit dem Bau der ersten Eisenbahnen ein immer wieder gebrauchter Topos. Schriftsteller nennen die ersten Lokomotiven »Kanonball«, Ingenieure »Rakete« oder »Pfeil«, Reisende sprechen davon, wie ein Vogel durch die Luft zu fliegen, ein Erlebnis, das Freude oder auch Angst auslösen kann. So notiert Jakob Burckhardt 1840: »Das Fahren auf der Eisenbahn ist sehr lustig, man fliegt eigentlich wie ein Vogel dahin.« Und ein englischer Politiker gesteht: »Es ist wirklich ein Flug, und es ist unmöglich, sich von der Vorstellung eines sofortigen Todes aller bei dem geringsten Unfall zu lösen.« Rennautos werden »Blue Bird«, »Rak«, »Golden Arrow«, »Thunderbolt« oder »Donnerkeil« getauft. Die ersten Flugzeuge werden mit Vorstellungen von grenzenloser Freiheit, Autonomie und einem neuen elitär-aristokratischen Menschentypus verbunden. Nach Ernst Jünger kennen die Piloten der Luftwaffe »keine wochenlangen Märsche, kein Herumwühlen in Dreck, Verwesung und Blut [...]«. Sie werfen die Zigarette fort, steigen auf in sauberer Uniform, schneeweißer Wäsche und gepflegten Händen und sind in einer Stunde wieder da.« Der fliegende Mensch sei »die vielleicht schärfste Ausprägung einer neuen Männlichkeit«. Dass aus Flugzeugen nicht nur geschossen werden kann, sondern sie samt Pilot wie ein Geschoss zur Erde stürzen können, wusste Jünger auch: »Es ist eine Raserei ohne Rücksicht und Grenzen, nur den Gewalten der Natur vergleichbar. Da ist der Mensch wie ein brausender Sturm, das tosende Meer und der brüllende Donner. Dann ist er verschmolzen im All, er rast den dunklen Toren des Todes zu wie ein Geschoss dem Ziel. Und schlagen die Wellen purpurn über ihm zusammen, so fehlt ihm längst

das Bewusstsein des Übergangs. Es ist als gleite eine Woge ins flutende Meer zurück.«²⁷ Die Transzendierung des Menschen im technischen Gehäuse und das Erlebnis der Verschmolzenheit mit dem All werden uns noch ausführlicher beschäftigen, wohingegen der schnelle Tod in Auto oder Flugzeug geradewegs auf die modernen Selbstmordattentäter verweist. Im Zweiten Weltkrieg erreicht die Apotheose des fliegenden Helden mit den japanischen Kamikaze-Piloten abermals einen Höhepunkt. Zusammen mit ihren sprengstoffbeladenen Flugzeugen stürzen sie sich wie ein Geschoss auf die feindlichen Schiffe der US-Flotte. Dass man beim Fliegen »durch die Luft geschossen« werde – natürlich um sicher zu landen –, ist bis heute eine oft gebrauchte Redewendung, um das Erleben in diesem technischen Gehäuse zu beschreiben.

Die Bezeichnung von Eisenbahn, Auto und Flugzeug als Geschoss verknüpft diese technischen Gehäuse unmittelbar mit einer Waffentechnik. Der Pfeil, die Steinschleuder, die Armbrust, das Hebelwurfgeschütz seit dem 13. und die Feuerwaffen seit dem 14. Jahrhundert sind Techniken, die den Gegner aus mehr oder weniger großer Entfernung mit Geschossen treffen. In den Feuerwaffen werden das erste Mal explosive, chemische Antriebskräfte für Geschosse verwendet, ein Gemisch aus Holzkohle, Salpeter und Schwefel. Die ersten Kanonengeschosse aus »Donnerbüchsen« schlagen tatsächlich wie Blitz und Donner ein. Die Handfeuerwaffen, die Eisen- oder Bleikugeln verschießen, sind anfangs höchst umständlich zu laden und haben nur eine Reichweite von höchstens vierzig Metern. Ende des 19. Jahrhunderts jedoch stehen mit Gewehr, Karabiner und Maschinengewehr Handfeuerwaffen zur Verfügung, die ihre Geschosse extrem beschleunigen können, größere Reichweiten erzielen und eine erhebliche Steigerung der Schussfrequenz ermöglichen. Im Ersten Weltkrieg verfügen die Länder der Entente und die Mittelmächte einschließlich des Osmanischen Reiches auch über moderne Artillerie, in deren Granaten Geschoss, Treibladung und Zündmittel vereinigt sind. Gegen diese modernen Waffen können sich die europäische Infanterie und Kavallerie und die Araber, die vielfach noch mit Nahwaffen wie Schwert und Säbel kämpfen, kaum schützen²⁸. Deswegen gehen letztere zum Partisanenkampf über

27 Zitate aus Borscheid 2004: 118, 120, 208, 209, 211; Siegfried 2005: 49; Schivelbusch 1979: 20; Bohleber 2003: 181.

28 Schon gut hundert Jahre früher hatte Napoleon während seines Ägypten-Feldzuges (1798–1799) die Mamelucken (unter osmanischer Herrschaft)

und greifen unter anderem die technischen Infrastrukturen des Osmanischen Reiches an. Das ist den europäischen Soldaten in ihren starren Heeresverbänden verwehrt. Sie werden von Kugeln und Granaten, die aus großer Entfernung und mit hoher Frequenz wie ein prasselnder Hagel einschlagen, getroffen, ohne sich wirklich wehren zu können. »Artillerie und Maschinengewehr verwandeln den Krieg in ein industrialisiert-technisiertes und anonymes Töten und Sterben oder – wie ein gefallener Student in einem seiner letzten Briefe schreibt – eine ›Industrie gewerbsmäßigen Menschenschlachtens‹.«²⁹ Die Erfahrung von Ohnmacht angesichts der neuen Waffentechnik zieht sich wie ein roter Faden durch alle Kriegsberichte. Es ist das auf Höchstgeschwindigkeit gebrachte explosive Geschoss, das die Soldaten in den Schützengräben gefangen hält und zu Tausenden niedermäht. Im Zweiten Weltkrieg fallen die Geschosse in Form von Bomben und Luftminen dann auch noch aus Flugzeugen, eine Kombination von technischen und natürlichen Kräften³⁰.

Was den Pfeil und die ersten Wurfgeschütze von den Feuerwaffen unterscheidet, sind die Antriebskräfte der Geschosse. Waren es vorher körperliche oder mechanische Kräfte, so werden bei den Feuerwaffen explosive chemische Energien eingesetzt. Letztere wirken auch in den Dampfmaschinen und Motoren der zivilen technischen Gehäuse. Angesichts der Eisenbahn gesteht ein protestantischer Pastor seine Furcht vor dem »Sichhingeebenfühlen in die Gewalt unsichtbarer chemischer Mächte«. Nicht nur er glaubt, der Mensch habe dem Teufel das Feuer gestohlen und rase nun »mit des Teufels Equipage, à la Faust, zur Hölle«. Diejenigen Energien, die die Eisenbahnfahrt einem Fluge ähnlich machen, können sie auch in eine Höllenfahrt verwandeln. Die destruktive und gewalttätige Seite der technischen Gehäuse kommt, trotz allmählicher kultureller Assimilation an Eisenbahn, Auto und Flugzeug, bei jedem Unfall erneut zu Bewusstsein. »Krach des Zusammenstoßes, Knall der Explosionen, Schreie zerschmetterter Menschen«, schreibt Ernst Bloch im Telegrammstil, um dann seinen Satz mit der Bemerkung fortzusetzen: »kurz, ein Ensemble, das keinen zivilen

mit europäischen Feuerwaffen und neuer Salventchnik geschlagen. Gleichzeitig lässt er mit über hundert Gelehrten und Ingenieuren die ägyptische Antike erforschen und technische Infrastrukturen bauen.

29 Borscheid 2004: 250.

30 Zur Waffentechnik siehe Borscheid 2004: 63–71, 240–257.

Fahrplan hat.« Das Herausfallen aus der zivilen Welt und ihrer fahrplanmäßigen Ordnung fällt um so destruktiver und erschütternder aus, je stärker die technischen Kräfte sind³¹.

Mit dem Begriff des Schocks versuchen Mediziner seit den 1860er Jahren die qualitativ neuen Folgen des Eisenbahnunfalls zu erfassen. Der »mental shock« wird zuerst als eine Art Übertragung der technischen Stoßkräfte auf die Körper, Nerven und Psychen der Unfallopfer verstanden. Allein die Plötzlichkeit des Ereignisses, die Wucht des Aufpralls und der Schrecken könne ein schweres psychisches Trauma auslösen, die sogenannte »Schreck-Neurose« oder »traumatische Neurose«. Als »Granat-Schock« oder »Kriegsneurose« erscheint die traumatische Neurose in fast epidemischer Form im Ersten Weltkrieg wieder, in dem neue Waffen unbekannte und unberechenbare Kräfte freisetzen. Unter anderem um zu verstehen, was in den verletzten oder auch nicht verletzten Kriegsteilnehmern vor sich geht, entwickelt Sigmund Freud 1920 sein Modell des Reizschutzes. Es soll erklären, wie es zu einem traumatischen Schock kommen kann. Dieser ist nur dann verständlich, wenn ein normalerweise wirksamer Schutz vor den Reizen der Außenwelt angenommen wird, ein Schutz, der die meisten Reize abhält, andere zulässt und bearbeitet. Wird dieser Reizschutz durch extrem starke Außeneinwirkungen plötzlich und unerwartet durchbrochen, dann führt das zu einem traumatischen Schock. Die starken äußeren Reize, die die schützende Hülle durchbrochen haben, dringen ungefiltert und zerrüttend in die tieferen Schichten des Seelenlebens ein. Freud nimmt an, dass der Reizschutz in einem Grenzbereich zwischen innen und außen lokalisiert ist, also da, wo sich auch das System Wahrnehmung-Bewusstsein befindet³². Das bedeutet, dass der Reizschutz wenn nicht identisch, so doch eng verknüpft ist mit den historisch sich langsam verändernden Wahrnehmungsweisen, die sich auf den Wandel der natürlichen, baulichen, technischen und sozialen Umwelt einstellen. Des weiteren bedeutet es, dass die *zivilisatorische Rindenbildung* (Schivelbusch) um so stärker und dichter ausfallen muss, je stärker und dichter die Umweltreize werden. »An der Stärke und Dichte des Reizschutzes lässt sich ablesen, welche Stärke und Dichte die Reize haben, mit denen er es aufnimmt, und die Stärke und Dichte dieser Reize wiederum ist ein Indikator für den

31 Zitate aus Borscheid 2004: 117; Schivelbusch 1979: 118.

32 Siehe Freud 1978: 121–171.

jeweiligen historischen Stand der Zivilisation. [...] Freuds Modell ist geeignet, den psychischen Prozeß der Zivilisation zu beschreiben, weil es die Beziehung zwischen Subjekt und Außenwelt als Synthese beider darstellt. Der Reizschutz ist sowohl Subjekt wie Außenwelt, indem er ins Subjekt hereingenommene, vom Subjekt absorbierte, verinnerlichte Außenwelt [...] ist.«³³ Verstärkt und verdichtet sich zum Beispiel aufgrund technischer Veränderungen der gewohnheitsmäßige Reizschutz, dann verstärkt sich auch der Schock, wenn der Reizschutz durchbrochen wird. »Der Grad der Naturbeherrschung und die Heftigkeit ihres Kollapses im Schock sind proportional. Je dichter das Gewebe von Mechanisierung, Disziplinierung, Arbeitsteilung usw., umso katastrophaler der Riß, wenn eine Störung darin bzw. von außen her auftritt.«³⁴

Mit jedem neuen Verkehrsmittel haben wir gelernt, die Angst in den technischen Gehäusen zu dämpfen oder auszuschalten, auf ihre Sicherheit zu vertrauen, Unfälle als unvermeidliche Begleiterscheinung zu tolerieren und sogar die technisch losgelassenen Energien, die Geschwindigkeit, das passive Bewegt-Werden und aktive Steuern, die schnell wechselnden Eindrücke, den Motorenlärm und die Vibrationen zu genießen. Wir haben uns körperlich und seelisch in die technischen Systeme eingepasst. In diese sehr enge Passung von Subjekt und technischem Gehäuse reißen Unfälle und terroristische Anschläge buchstäblich Löcher, klaffende Wunden, durch die das Leben entweicht. Was hier ausfließt, ist jedoch nicht nur das in jeder Hinsicht geordnete Leben, das durch Technik und Reizschutz die äußere und innere Natur zu beherrschen und zu nutzen gelernt hat. So mag es im 19. Jahrhundert begonnen haben, war aber auch schon in ihm nie nur das, was schon immer auch etwas anderes, das mit Begriffen wie Technikfaszination, Geschwindigkeitsrausch oder Risikobereitschaft angedeutet werden kann. Diese Begriffe verweisen nicht so sehr auf einen *Reizschutz*, sondern vielmehr auf einen *Reizgenuss*, auf eine Lust am technisch verursachten Nervenkitzel. Zu dieser Lust weist die frühe Metapher des Fliegens den Weg. Mit ihr gelangt man zu einem weiteren psychoanalytischen Konzept, das das Freudsche Konzept vom Reizschutz ergänzt und erklären kann, warum sich Menschen starken, eigentlich angst-auslösenden Reizen aussetzen.

33 Schivelbusch 1979: 148.

34 Schivelbusch 1979: 141.

Das Gefühl des Fliegens war, wie wir sahen, einerseits mit Freude, andererseits mit Angst verbunden. Doch die Angst kann überwunden werden. Was dann lustvoll erlebt wird, sind die Kraft und Energie, die in den technischen Verkehrsmitteln stecken, die Geschwindigkeit, die sie ermöglichen, und die Risiken, die sie mit sich bringen, kurz, der durch sie ausgelöste Nervenkitzel. »Ich kenne sehr liebenswürdige, wohlerzogene und rücksichtsvolle Leute, die, sobald sie den Volant in den Händen halten und das Akzelerationspedal unter dem Fuße spüren, vom Automobilkoller erfasst werden. [...] Fast will es mir scheinen, als ob hier eine Art merkwürdige Autosuggestion vorläge; die Kraft, die in dem Motor schlummert, scheint plötzlich in das Nervensystem des Mannes an der Lenkung überzuströmen und diesen in eine Art ›Uebermenschen‹ zu verwandeln«, schreibt 1904 ein Bürgermeister, der sich um die Sicherheit im Straßenverkehr sorgt. Ein anderer Beobachter der frühen Automobilisten notiert, dass in ihren Gesichtszügen »die tausend durchgemachten Gefahren, das knappe Vermeiden eines Unglücksfalles ihre Spur zurückgelassen« hätten. »Die beständige, hochgradige Aufmerksamkeit während der Fahrt, die Bedienung der Maschine mit all ihren Apparaten, das rasche Abschätzen der Distanzen zwischen dem Wagen und einem Hindernis, muss mit der Zeit den Muskeln um Augen, Mund und Ohren jenen Spannungsgrad verleihen, welcher für das Automobilgesicht charakteristisch ist.« Folgt man dieser physiognomischen Beschreibung, dann muss man zu dem Schluss kommen, dass der *thrill*, die Lust an der Gefahr, nicht ohne psychische Veränderungen zu haben ist. »Der Kampf, den der Automobilist manchmal mit seiner Maschine zu bestehen hat, ist gewiss häufig ein bitterer Ärger, eine wahre Sorge, die aber das Gute hat, kostbare Eigenschaften wie: Geduld, Geschicklichkeit, Erfindungsgabe und Muth zu fördern. [...] Das Automobil verleih Willenskraft.« All das sei »eine kostbare Mitgift für das ganze moderne Leben.«³⁵

In diesen wenigen Zitaten ist schon all das angesprochen, was den psychischen Typus des modernen Philobaten kennzeichnet: die suggestive Wirkung technischer Gehäuse, die Erhebung über das erdgebundene Leben, die angespannte Aufmerksamkeit, der Mut und die Willenskraft, mit denen Angst und Hindernisse überwunden werden und die den Genuss gefährlicher Situationen erst möglich machen. Eine Ver-

35 Zitate aus Borscheid 2004: 217; Möser 2002: 73 und 74.

tiefung in die philobatische Wahrnehmungs- und Erlebnisweise, so wie sie Ende der 1950er Jahre von Michael Balint beschrieben wird, lohnt sich. Dieses psychoanalytische Konzept macht deutlich, dass die moderne technische Lebenswelt stark philobatische Züge trägt, durch die sie immer wieder transzendiert und dabei auch in die Nähe religiöser Wahrnehmungs- und Erlebnisweisen gebracht wird.

Mensch und Technik: Das philobatische Syndrom

»Hast du das schon mal erlebt, hast du schon mal davon geträumt, wie man von einem Gipfel in den Abgrund stürzt? Nun, und jetzt, jetzt falle ich hinunter, und nicht im Traum. Und fürchte mich nicht, aber auch du sollst dich nicht fürchten. Das heißt: Ich fürchte mich, aber es ist zugleich ein süßes Gefühl. Das heißt, nicht eigentlich ein süßes Gefühl, sondern eine Ekstase ...«

DIE BRÜDER KARAMASOW

Ich erinnere den Leser noch einmal daran, dass Nikolaj Wsewolodowitsch zu jenen Naturen gehörte, denen Angst fremd ist. Beim Duell konnte er kaltblütig dem Schuss des Gegners entgegensehen und mit einer geradezu bestialischen Ruhe zielen und töten. [...] Am ehesten möchte ich ihn mit jenen verflossenen Herrschaften vergleichen, die lediglich in einigen legendären Erinnerungen unserer Gesellschaft weiterleben. Man erzählt zum Beispiel von dem Dekabristen³⁶ L – n, dass er sein Leben lang mit Bedacht Gefahren aufgesucht, an dem Gefühl der Bedrohung sich berauscht und dieses Gefühl in ein natürliches Bedürfnis verwandelt habe [...]. Es duldet keinen Zweifel, dass diese legendären Herrschaften das Angstgefühl durchaus kannten, sogar vielleicht in höchstem Maße, sonst wären sie bald ruhiger geworden und hätten das Gefühl der Bedrohung nicht in ein natürliches Bedürfnis verwandelt. Die Feigheit in sich überwinden – das war es, selbstverständlich, was sie reizte. Der anhaltende Siegesrausch und das Bewusstsein, keinen Sieger über sich zu kennen – das war es, was sie faszinierte.

BÖSE GEISTER

36 Erste sozialrevolutionäre Bewegung Rußlands, die liberale Ideen vertrat. Die Dekabristen – vornehmlich adlige Eliteoffiziere – verweigerten im Dezember 1825 den Eid auf Zar Nikolaus I., woraufhin sie entweder zum Tode oder zu Zwangsarbeit in der sibirischen Verbannung verurteilt wurden.

Nach Michael Balint haben alle Spannungsreize, hat alle Angstlust das Aufgeben und Wiedererlangen von Sicherheit zum Thema. Um den Nervenkitzel positiv erleben zu können, müssen drei Voraussetzungen gegeben sein: eine Gefahr, die Furcht auslöst, die Absicht, sich ihr freiwillig auszusetzen, und schließlich die zuversichtliche Hoffnung, dass alles gut ausgehen wird. Beispiele für diese drei Voraussetzungen findet Balint zunächst auf den traditionellen Jahrmärkten, wo Schaukeln und Karussells ein kitzliges Vergnügen bereiten und Akrobatinnen ihre schwindelerregenden Künste vorführen. Der Akrobat, der sich beruflich Risiken aussetzt, bewegt sich immer in einer Grenzsituation (gr. *akro* Rand, Höhe, Extrem), er macht eine Grat-Wanderung (gr. *badíso* gehen, schreiten, fortschreiten, aufsteigen). Entsprechend ist der Philo-bat ein Freund oder Liebhaber extremer Bewegungen und Situationen, einer, der das Wagnis, die Spannung und die Reize von Grenzüberschreitungen genießt. Bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts waren die meisten Menschen vor allem Zuschauer von Darbietungen, die Spannungsgefühle und Nervenkitzel hervorrufen. Dieses Phänomen hat eher noch zugenommen. Heute können wir Angstlust und Nervenkitzel fast zu jeder Zeit im Fernsehen, Kino oder Internet genießen. Gleichzeitig sind seit dem 19. Jahrhundert jedoch auch immer mehr Menschen zu Akteuren riskanter Bewegungen und Situationen geworden. Diesen Wandel zu verfolgen wäre nach Balint ein wichtiger Beitrag zur Sozialpsychologie der Moderne. Er hat nicht zuletzt mit der Entwicklung großer technischer Systeme zu tun, durch die erstmalig in der Geschichte immer mehr Menschen sich immer riskanter in Raum und Zeit bewegen können. So findet Balint denn auch seine modernen Beispiele für den Philobatismus vor allem in der alltäglichen und sportlichen Nutzung technischer Verkehrsmittel, aber auch im Extremsport und in allen Situationen, wo sich fremden, unvertrauten Genüssen annähert wird. Der Nervenkitzel (*thrill*) ist umso größer, je weiter man sich von den Sicherheitszonen entfernt und sich unbekannten, Angst auslösenden Erlebnissen aussetzt.

Doch wohin begibt man sich, wenn man sich von den Zonen der Sicherheit entfernt und sich nicht, wie der Gegenpol des Philobaten, an Sicherheit versprechende Menschen, Dinge, Umwelten oder Ideen anklammert? Was liegt zwischen dem einen und dem anderen sicheren Objekt? Für den Oknophilen, den Anklammernden, herrscht in den Zwischenräumen zwischen den Sicherheitszonen eine furchterregende

Leere, vor der er zurückscheut. Im Gegensatz dazu stellen die Zwischenräume für den Philobaten *freundliche Weiten* dar, in denen er sich – gut ausgestattet mit Selbstvertrauen und Selbstbeherrschung, praktischen Fertigkeiten und technischen Ausrüstungen –, nach Herzenslust bewegt. Im Erleben des Philobaten sind die freundlichen Weiten unbegrenzt und undifferenziert wie die Luft und das Meer, sind hindernisfrei wie die leere glatte Straße in der Nacht, laden ein zu Empfindungen des Gleitens, Fliegens und Schwebens, zu Gefühlen der harmonischen Verbundenheit mit dem All, zum schwer zu beschreibenden *ozeanischen Gefühl* (Rolland/Freud), in dem die Trennung zwischen Subjekt und Objekt, Subjekt und Welt noch nicht oder nicht mehr existiert.

In religiösen Begriffen könnte man von einem paradiesischen Zustand sprechen, einem Zustand vor der Erkenntnis, der Scham, der Trennung von Gott und der Vertreibung aus dem Paradies. Um die Harmonie mit dem Göttlichen wiederzuerlangen, haben alle Religionen ausgefeilte Techniken entwickelt. Exerzitium, Meditation, Kontemplation und asketische Übung können bis zur mystischen Ekstase führen. Diese Techniken zur Wiedererlangung der ursprünglichen Einheit können mit Michel Foucault als *Selbsttechniken* bezeichnet werden. Auch der Philobat wendet Selbsttechniken an, um in den Genuss des Nervenkitzels und der freundlichen Weiten zu kommen, genauso wie der islamistische Selbstmordattentäter, der durch sie das Paradies zu erreichen hofft. Von den Selbsttechniken und den ekstatischen Zuständen, zu denen sie führen können, wird noch ausführlich die Rede sein. Was den paradiesischen Zustand in den freundlichen Weiten des modernen Philobaten betrifft, so ist er aus psychoanalytischer Sicht eine Regression, eine wunscherfüllende Erinnerung an das, was Balint die *primäre Liebe* nennt. Sie ist entwicklungsgeschichtlich anzusiedeln vor der oft schmerzhaften Entdeckung, dass die allernächsten Liebesobjekte unabhängige und getrennte Wesen sind, und mit wenigen Worten zu umschreiben: »Der Säugling in den Armen der Mutter, Verliebtheit, Schweben, Gefühl des Einsseins mit dem All.«³⁷ Doch die philobatische Rückeroberung dieser frühen Welt mit dem Ziel, in der Wirklichkeit etwas von jener beschützenden und haltenden Harmonie wiederzufinden, die vor der Entdeckung getrennt existierender Objekte bestand, ist keine einfache Regression. Ihr geht eine Progression voraus. Diese

37 Balint 1999: 63.

besteht aus der inneren Bereitschaft, sich zu trennen und sichere Häfen zu verlassen, und der Entwicklung von psychischen Fähigkeiten wie Selbstbeherrschung, Selbstkritik und Realitätsprüfung. Der Philobat hat akzeptiert, dass seine Liebesobjekte getrennt von ihm existieren. Nun sucht er nach einem Umweg, auf dem er – durch möglichst vollendete Kunstfertigkeit im Umgang mit sich selbst, den anderen, der Technik und seiner Umwelt – wenigstens zeitweilig den ursprünglichen harmonischen Zustand wiedererlangen kann.

Zu seiner technischen Ausrüstung und Umwelt entwickelt der Philobat ein Verhältnis gespannter und sorgfältiger Aufmerksamkeit. Die freundlichen Weiten sind durchsetzt mit gefährlichen Situationen, in denen er schnell und gekonnt reagieren muss. In diesen Angst auslösenden Momenten hat der Philobat »das Gefühl, dass er mit seiner Ausrüstung gewiss mit jeder Situation fertig werden könne: *die Welt als Ganze werde »einschnappen«* [...]. Während der Oknophile annehmen muss, dass er die Gunst und Parteinahme seines Objektes gewinnen könne, hat der Philobat das Gefühl, dass es in seiner Macht stehe, die »Welt« zu erobern, ohne sich auf die Gnade vertrauenswürdiger Einzelobjekte verlassen zu müssen. In diesem Punkt ist er vielleicht ungerechtfertigt optimistisch, zuversichtlich, vertrauensvoll, sowohl im Hinblick auf die Milde der Elemente, als auch auf den Wirkungsbereich seiner eigenen Leistungsfähigkeit. Sein Optimismus ist nur begrenzt durch das fast zwanghafte Bedürfnis, die Welt um ihn her zu beobachten.«³⁸ Dabei entdeckt er zwei Arten von physischen und menschlichen Objekten, die gefährlichen und diejenigen, die die Harmonie der freundlichen Weiten noch vertiefen. Den gefährlichen wendet er sich offenen Auges zu, überwindet seine Angst und versucht, sie auf Distanz zu halten. Zu den positiven Objekten, zu denen vor allem seine Geräte, Maschinen und die bereitstehenden Helfer gehören, entwickelt er ein Verhältnis der Sorgfalt, des Sich-Kümmerns und des Kontrollierens, wobei er sich aber nie an sie anklammert, sondern immer damit rechnet, neue positive Objekte finden zu können.

Ähnlich wie die positiven Objekte behandelt der Philobat auch seine menschlichen Liebesobjekte. Er ist fähig zu Rücksichtnahme und Besorgnis, geht aber auch leicht auf Distanz und sucht nach solchen Beziehungen, die er nach Lust und Laune verlassen und wieder aufneh-

38 Balint 1999: 30.

men kann. Der Philobat, voller Selbstvertrauen und Selbstgenügsamkeit, scheint Verlustangst nicht zu kennen. »Er hat das Gefühl, dass er äußere oder innere Objekte nach Wahl finden oder umgehen kann. [...] Diese Menschen scheinen alle darauf bedacht zu sein, das Sicherheitsgefühl in der harmonischen Vermischung mit ihren freundlichen Weiten aufrechtzuerhalten, auch noch nach dem Auftauchen von Objekten (menschliche Objekte im psychoanalytischen Sinn, E.H.) in ihrer Welt. Sie möchten offenbar unabhängige Objekte vermeiden, und es zeigt sich, dass sie nur die Objekte lieben können, über die sie nach ihrem Gefühl vollständige und absolute Kontrolle haben, die also wirklich Teil ihrer selbst sind, wie etwa der Sportsmann sein Gerät oder seine Ausrüstung empfindet.«³⁹

Gegenüber den Dingen und Menschen seiner Umgebung zeigt der Philobat also eine starke Unabhängigkeit. Er verläßt sich lieber auf sich selbst als auf andere. Das drückt sich unter anderem in einer aufrechten Haltung aus, in der er sich auch den Gefahren stellt. Wie macht er das und welche Rolle spielen dabei die freundlichen Weiten? Die Ausnutzung günstiger und die Vermeidung gefährlicher Objekte und Situationen erfordern praktische, aber auch psychische Fähigkeiten, wie zum Beispiel eine wache, forschende Selbstkritik und eine genaue Prüfung der Realität, da jedes Nachlassen der Aufmerksamkeit schwere, auch tödliche Folgen haben kann. Selbstkritik, Übung der eigenen Geschicklichkeit und konzentrierte Realitätsprüfung sind Bestandteile einer aktiven Selbst- und Welteroberung und gehören zu den Selbsttechniken des Philobaten. Besonders in der Phase, in der die erregenden Reize und Spannungen in den freundlichen Weiten auftauchen, müssen Selbst- und Realitätsprüfung sehr genau sein und die auftauchenden Ängste überwunden werden. Überwunden werden sie vor allem durch die Konzentration auf die Gefahr. In den freundlichen Weiten sind die Besetzungen des Philobaten ganz nach außen gerichtet. Doch indem er sich ganz nach außen wendet und die Aufmerksamkeit von seinen inneren Reaktionen abzieht, verkleinert der Philobat letztendlich die Gefahren und leugnet sogar ihr Dasein. »Er scheint sagen zu wollen: ›Laßt mich nur machen, ich werde schon fertig damit.« In Tat und Wahrheit behält er aber mit seinem Vertrauen nie völlig recht.«⁴⁰

39 Balint 1999: 35.

40 Balint 1999: 45.

Angst bezeichnet nach Sigmund Freud »einen gewissen Zustand wie Erwartung der Gefahr und Vorbereitung auf dieselbe, mag sie auch noch so unbekannt sein; [...] Schreck aber benennt den Zustand, in den man gerät, wenn man in Gefahr kommt, ohne auf sie vorbereitet zu sein, betont das Moment der Überraschung. Ich glaube nicht, dass die Angst eine traumatische Neurose erzeugen kann; an der Angst ist etwas, was gegen den Schreck und also auch gegen die Schreckneurose schützt.«⁴¹ Der Philobat bringt ein beträchtliches Maß an innerer und äußerer Vorbereitung auf Gefahren mit. Er erwartet sie, hat sich auf sie eingestellt und ist gewillt, sich nicht überraschen und schockieren zu lassen. Tritt die Gefahr auf, bleibt er ruhig und kaltblütig, ist ganz auf sie konzentriert und handelt in dem Bewusstsein, dass alles gut ausgehen wird, da ihm seine praktischen Fertigkeiten, seine Ausrüstung und seine guten Vorbereitungen helfen werden. Doch reicht das aus, um seine ruhige, von der Gefahr kaum berührte Haltung und sein großes Vertrauen in den guten Ausgang zu erklären? Letztendlich beruhen Vertrauen und Kaltblütigkeit des Philobaten darauf, dass er annimmt, dass die Gefahren und Risiken, denen er in den freundlichen Weiten ausgesetzt ist, in einer Sphäre auftauchen, die ihm grundsätzlich wohl gesonnen ist und ihn sicher hält und umschließt.

»Das philobatische Weltkonzept ist so eine seltsame Mischung. Ein Bestandteil der Mischung ist die genaue Anpassung an die äußere Welt, die hartnäckige Anstrengungen, mühsame Aufmerksamkeit auf Einzelheiten und vor allem scharfe Selbstkritik erfordert. Die andere Komponente ist die Hingabe an die unwirkliche Phantasie, die annimmt, es bestehe dort Freundlichkeit, wo tatsächlich nur Gleichgültigkeit herrscht.«⁴² Mit seiner Phantasie von den freundlichen Weiten hat der Philobat auf die schmerzliche Entdeckung reagiert, dass seine ursprünglichen Liebesobjekte unabhängig von ihm existieren. Nun versucht er, die zerstörte Harmonie wenigstens für Momente wiederherzustellen. »Der Preis, den er dafür zu zahlen hat, scheint ein Zwang zu einer nie endenden Wiederholung des ursprünglichen Traumas zu sein, eine Art traumatischer Neurose. Um die Illusion der ›freundlichen Weiten‹ wiederherzustellen und die erregende Spannung (*thrill*) zu erfahren, muß er die Sicherheitszone verlassen und sich Risiken aussetzen, die

41 Freud 1978: 125.

42 Balint 1999: 71.

das ursprüngliche Trauma erneut gegenwärtig machen. Wie wir wissen, können diese Risiken in pathologischen Fällen, vor allem in der Pubertät und Adoleszenz, unverhältnismäßig schwere sein. [...] Vielleicht ist die an die traumatische Neurose erinnernde endlose Wiederholung ein Versuch, um jede Wirkung eines neuen Traumas, das uns je treffen könnte, abzuwehren.«⁴³

Vergleicht man das Balintsche Konzept des Philobatismus mit dem Freudschen des Reizschutzes, erscheint der Typus des Philobaten als ein Versuch, prospektiv und aktiv mit starken äußeren Reizen fertig zu werden, sie unter Kontrolle zu bringen und ihnen sogar Lust abzugewinnen, eine Lust, die mit Angst durchsetzt ist, die vor Schock schützt. Da der Aufenthalt in den freundlichen Weiten nicht auf Dauer gestellt werden kann, muss sich der Philobat immer wieder Risiken aussetzen, die, da auch bei ihm der zivilisatorische Reizschutz funktioniert, immer weiter gesteigert werden müssen. Das erinnert an den von Freud beschriebenen Wiederholungszwang, der auf einen traumatischen Schock folgt. Doch im Unterschied zum passiven Erleiden eines Schocks und dem Versuch, ihn nachträglich in den Griff zu bekommen, ist der Philobat auf starke Reizeinwirkungen vorbereitet, setzt sich ihnen vorausschauend aus und schwingt sich auf in eine Welt, die ihn in seiner Phantasie sicher hält und schützt.

Für das hier interessierende Problemfeld des islamistischen Terrorismus kann das Konzept von Balint nach zwei Seiten hin fruchtbar gemacht werden. Zum einen vermittelt es Erkenntnisse über diejenigen Erlebnisse im technischen Raum, die jenseits seiner normalen Nutzung liegen und zu Wahrnehmungs- und Erlebnisweisen führen, die mit religiösen vergleichbar sind. Zum anderen liefert das Konzept von Balint Anhaltspunkte für die psychische und geistige Situation von Selbstmordattentätern kurz vor und während eines Anschlags. In der folgenden Engführung von technischem und sakralem Raum sollen zunächst einmal die transzendierende Wirkung moderner Verkehrsmittel und das Erleben des Heiligen einander angenähert, also quasi-religiöse Elemente in den technischen Räumen entdeckt werden. Im letzten Abschnitt des Essays werden dann umgekehrt in die religiöse Wahrnehmungs- und Erlebnisweise islamistischer Selbstmordattentäter technisch hervorgerufene Zustände und Erlebnisweisen integriert.

43 Balint 1999: 73 und 98.

Technischer und sakraler Raum I: Auf der Suche nach Transzendenz

Er war gänzlich außerstande, irgendeinen Ort zu nennen und ein Ziel anzugeben. [...] Ja, da war die Landstraße schon besser, einfach hinauswandern und immer weiter und immer weiter gehen und so lange nicht denken, wie es nur möglich ist. Die Landstraße – das ist etwas Langes, Langes, etwas Endloses, wie das menschliche Leben, wie der menschliche Traum. In der Landstraße liegt eine Idee beschlossen [...]. Nach der überraschenden und unverhofften Begegnung mit Lisa, die ich bereits geschildert habe, setzte er seinen Weg in noch größerer Selbstvergessenheit fort [...], als er plötzlich anhielt und um sich sah. Die alte, schwarze, von tiefen Furchen bedeckte Straße zog sich gleich einem endlosen Faden vor ihm hin, von Weiden begleitet; zu seiner Rechten – die kahle Fläche längst abgeernteter Äcker, zu seiner Linken – Büsche und weiter hinten ein Wäldchen. In der Ferne – in der Ferne die kaum sichtbare, schräg nach hinten verschwindende Eisbahnlinie, darüber die Rauchwolke eines Eisenbahnzuges; das Geräusch aber war nicht zu hören.

BÖSE GEISTER

Nach Michael Balint werden seit der Mitte des 19. Jahrhunderts die Zuschauer gefährlicher Darbietungen, die Spannung und Nervenkitzel erzeugen, allmählich auch zu Akteuren, die diese Zustände aktiv herbeiführen. Der Typus des modernen Philobaten entsteht und entwickelt sich zusammen mit Industrialisierung, Verstädterung und Alltagstechnik. Es ist kein Zufall, dass Balint seine Beispiele vor allem in der modernen technischen Lebenswelt findet. Ohne eine Bereitschaft zur Angstlust, ohne einen psychischen Anteil am Philobatismus sind ins-

besondere heute physische und soziale Mobilität, berufliche Aktivität und gesellschaftliche Prozesse kaum denkbar. Ein Manager, ein Politiker, ein Wissenschaftler, ein Künstler, ein Tourist, ein Pendler oder ein Emigrant können keine anklammernden Wesen sein, die die Risiken von Bewegung, Geschwindigkeit und neuen Situationen scheuen. Auch im sesshaften Alltag haben die spannungsgeladenen Erlebnisse so zugenommen, dass der Begriff Stress zu einem Kennzeichen für die heutige gesellschaftliche Lage wurde. Das Aufgeben von Sicherheiten und traditionellen Bindungen, von eingewohnten Umwelten, Ideen und Dingen; die Bereitschaft, Risiken einzugehen; die Annahme, dass Risiken und Risikofolgen mit angespannter Aufmerksamkeit, hartnäckigen Anstrengungen und einer guten Ausrüstung zu meistern und zu kontrollieren sind; die Übertragung von Risiken und Risikofolgen auf Individuen und die Hoffnung, dass alles schließlich doch gut enden wird, sind so herausragende Merkmale der heutigen gesellschaftlichen Lage, dass für sie der eingängige Begriff der *Risikogesellschaft* (Beck) geprägt wurde. Auch bei der Beschreibung des neuen, softwarebasierten Kapitalismus und seiner Organisations- und Produktionsformen werden philobatische Metaphern wie Surfen und Tanzen verwendet, die auf Schwerelosigkeit, Leichtigkeit und ungebremste Bewegung verweisen. Unternehmer wie Bill Gates klammern sich nicht an ihre eigenen Produkte, agieren in einem Netzwerk von Möglichkeiten, hüten sich vor Bindungen, haben keine Angst vor falschen Entscheidungen und reagieren flexibel von Augenblick zu Augenblick. Nach Zygmunt Bauman herrschen heute diejenigen, »die schneller handeln und sich schneller bewegen, die der Momenthaftigkeit der Bewegung am nächsten kommen. Beherrscht hingegen werden jene, die sich nicht mit der gleichen Geschwindigkeit bewegen können, und noch deutlicher trifft es jene, die ihren Platz nicht verlassen wollen oder ihn nicht verlassen können.«⁴⁴ Dass bei vielen das Gefühl der Unsicherheit wächst und dass die Aussicht auf Wiedererlangung von Sicherheit allgemein schwindet, ist ebenfalls ein Indiz für eine philobatisch geprägte gesellschaftliche Situation. Es ist die Reaktion von Menschen, die eher oknophile Neigungen haben, oder von Menschen, die das philobatische Vertrauen darin verloren haben, dass letztendlich mit den Risiken umzugehen ist, die Probleme zu lösen sind und die Welt im Grunde eine freundliche ist, die mit den individu-

44 Bauman 2003: 143. Zu Bill Gates siehe Bauman 2003: 147f.

ellen und kollektiven Abenteuern paktiert und sie zu einem guten Ende führt.

Dieses Gefühl der Unsicherheit in einer philobatisch geprägten Gesellschaft hält die Verunsicherten jedoch nicht davon ab, sich für Momente – und vielleicht jetzt erst recht – den philobatischen Belastungsproben und Vergnügungen hinzugeben. Das Erleben freundlicher Weiten und realer Gefahren, die genießbar sind, weil die Sache letztendlich doch gut ausgeht, wird in den modernen Gesellschaften vor allem durch die technischen Verkehrsräume ermöglicht und garantiert. In ihnen kann man Erfahrungen gleichmäßiger Bewegung, rauschähnliche Erfahrungen mit Geschwindigkeit, beglückende Erfahrungen des Gleitens, Schwebens und Fliegens machen und Spannung und Nervenkitzel genießen. Diese alltäglich zu beobachtende Nutzung der Verkehrsräume ist im Grunde schon eine Umnutzung von ihnen, denn sie steht im Widerspruch zu ihrem offiziell geltenden Zweck. Dieser besteht darin, möglichst schnell, reibungslos und sicher Menschen und Güter von A nach B zu transportieren. Wie alle technischen Fließräume haben es auch die des Verkehrs darauf abgesehen, räumliche Entfernung auf ein Minimum zu reduzieren beziehungsweise tendenziell ganz zu eliminieren. Die Entfernung, das Hindernis des Tiefenraums, soll entfernt, A und B so nah wie möglich aneinandergerückt werden und gleichzeitig auch noch C und D zu sich heranziehen. Auf diese Art und Weise entstehen Netze, die – auch wenn es überall Stationen und Knotenpunkte gibt –, *weder einen Anfang noch ein Ende haben*, die mit ihren künstlich hergestellten Schneisen und Korridoren genau diejenigen Eigenschaften reproduzieren, die dem Begriff des Unendlichen zukommen. Diesen Sachverhalt hat die Phänomenologie des Raums am Beispiel der Straße erhellt, ebenso wie den Umstand, dass die technischen Verkehrsräume im Grunde ihre unorthodoxe philobatische Nutzung herausfordern und unterstützen.

»Die Straße hat kein Ende; denn hinter jeder Stadt, zu der eine Straße führt, beginnt eine neue Straße zu einem neuen Ziel. Mochten die römischen Straßen noch ihr Ende an den Grenzen des römischen Imperiums finden, so ist das moderne Straßensystem [...] wesensmäßig unbegrenzt. [...] Linschoten bringt es in Zusammenhang mit dem, was wir früher über den Zug der Ferne gesagt haben: »Der Weg ist das Merkmal einer unendlichen Ferne. Er setzt die statische Landschaft in Bewegung, eine Bewegung auf den Horizont hin. Nichts offenbart uns in

der Landschaft so sehr die perspektivische Anziehung des Fernen als die konvergierende Parallelität von Weg und Eisenbahn, die dem Auge keineswegs am Horizont aufzuhören scheinen, sondern diesen unsichtbar überschreiten.«⁴⁵ Die Aufhebung räumlicher Begrenzung, die geistige Überschreitung des Horizonts in Richtung Unendlichkeit sind seit der Neuzeit Merkmale unseres Raumbewusstseins und Raumgefühls. Fast zur gleichen Zeit wird auch der Versuch unternommen, den Eindruck von Unendlichkeit im irdischen Raum zu fixieren. Es sind geradlinige Straßenzüge und Wasserkanäle, die im 16. Jahrhundert einen ersten Eindruck vom unendlichen Raum vermitteln, der von Wissenschaftlern, Philosophen und Literaten erregt diskutiert, erforscht und mit dem überlieferten religiösen Weltbild verglichen wird. »Während des gesamten 17. Jahrhunderts bleibt die Diskussion über die Welt in erster Linie eine Diskussion über Gott; es ist ein Versuch, das begriffliche Instrumentarium, mit dem das Verhältnis zu Gott bislang gefasst wurde, neu zu bestimmen. 1648 richtet Moore die Frage an Descartes, ob der unendlich ausgedehnte Raum als Bestandteil der Göttlichkeit betrachtet werden könne. Einiges von dem, was seit undenklichen Zeiten Gott zugeschrieben wird – das Unendliche, die Ewigkeit –, findet nun seinen Platz im neuen Universum der Wissenschaftler.«⁴⁶

Aus diesem Universum sickern das Problem, das Bewusstsein und die Wahrnehmung des unendlichen Raums allmählich auch in den Alltag der Menschen ein, die anhand der gebauten und später auch technischen Umwelt ein Gefühl für Unendlichkeit entwickeln. Die Versuche, den unendlichen Raum zu denken, zu erforschen, darzustellen, zu berechnen und durch gebaute Anlagen auf der Erde nachzuahmen, setzen sich zur Zeit des europäischen Absolutismus fort. Topographie, dreidimensionale Geometrie, Visualisierung abstrakter Räume, perspektivische Malerei, Bühnenbildnerie und großflächige Garten- und Landschaftsplanung entwickeln sich. Im Unterschied zur Renaissance wird nun verstärkt daran gearbeitet, das perspektivische Feld über das menschliche Sehvermögen hinaus auszudehnen und so noch einen gewaltigeren Eindruck von Unendlichkeit hervorzurufen. Der Übergang von der perspektivischen Fixierung der Unendlichkeit, die an das

45 Bollnow 1990: 103.

46 Benevolo 1993: 30. Zum neuzeitlichen Raumbewusstsein und Raumgefühl siehe Koyré 1969. Zum Versuch, Unendlichkeit im irdischen Raum zu fixieren, siehe Benevolo 1993.

menschliche Sehvermögen gebunden ist, zu ihrer letztendlich abstrakten Fassung vollzieht sich zur Zeit der Aufklärung und führt in einen *offenen Weiteraum*. Mathematische, optische und vermessungstechnische Fortschritte und die Einführung abstrakter Maße bereiten den Boden für die Vermessung der Erdoberfläche, die vom physischen Gelände abstrahierende Planung, den Bau geradliniger Fernstraßen und den Bau der neuen technischen Fließräume. Das Raumgefühl der Unendlichkeit ist seitdem nicht mehr an die Zentralperspektive und den menschlichen Blick gebunden, sondern kann sich ab dem 19. Jahrhundert auch in den Strukturen und Gehäusen technischer Räume entfalten.

»Die Straße reißt den Menschen mit sich fort«, ein Geschehen, das Linschoten als »Ausdruck der Transzendenz des Menschen« deutet. Auf der Straße gibt es nur eine einzige sinnvolle Bewegungsrichtung, die nach vorne; auf ihr ist der Mensch »immer sich selbst vorweg auf das zu erreichende Ziel gerichtet. Von da her stammt die eigentliche Gewalt, die die Straße auf den sich auf ihr Bewegenden ausübt: Sie treibt ihn beständig vorwärts. [...] Was so vom Menschen auf der Straße allgemein gilt, das gilt insbesondere vom Autofahrer: »Die Straße zieht«. »Die Autostraße [...] verlangt die große Geschwindigkeit, die Wildheit, den Rausch, sie schenkt ein neues Weltgefühl«, heißt es bei Hausmann. Die Bewegung, die Geschwindigkeit wird zum Selbstzweck. [...] Für den, der auf der Landstraße fährt, gibt es nur eine Dimension, das ist die Straße [...]. Die ganze Aufmerksamkeit ist auf das schmale Band der Straße konzentriert, denn das ist das allein Lebenswichtige, der Bereich der Bedrohungen, der Gefahren, aber auch der Möglichkeit, durch Überholen schneller voran zu kommen. Nach dieser Dimension gewinnt der Raum im Rausch der Geschwindigkeit eine gesteigerte, zum Brechen erfüllte Realität. Ihr ist der Fahrer mit seiner ganzen Seele verhaftet. Sie hat [...] die unendliche Weite, die den menschlichen Ausgriff in den Raum hervorlockt. Hier liegt das entscheidende und keineswegs von vorn herein zu verurteilende Raumerlebnis des Autofahrers.«⁴⁷

Von einer ganz anderen, der phänomenologischen Seite her, wird hier mit ähnlichen Begriffen – Ausrichtung nach vorne, Rausch, neues Weltgefühl, Konzentration, Gefahr, unendliche Weite – noch einmal die philobatische Konstitution beschrieben und mit technischen Verkehrsräumen verknüpft. Zentral ist auch hier ein spezifisches Raumerle-

47 Bollnow 1990: 104–108.

ben, das den begrenzten und ausdifferenzierten Raum in Richtung eines unbegrenzten und undifferenzierten Raums verlässt, der als *gesteigerte, zum Brechen erfüllte Realität* wahrgenommen wird. An diesem Punkt stehen wir vor einer Schwelle, die für den modernen Menschen gedanklich schwer zu überschreiten ist, obwohl gerade er – worauf alles Bisherige hindeutet –, sich praktisch immer wieder über sie hinwegsetzt. Trotzdem zögern wir, uns gedanklich in Wahrnehmungs- und Erlebnissräume hineinzubegeben, die jenseits der Grenze gesicherten Erfahrungswissens liegen. Uns überfällt genau jene Scheu, Schüchternheit und Zögerlichkeit, die den Oknophilen kennzeichnet. Wir suchen nach empirischen Daten, an die wir uns klammern können, wollen das Sicherheit versprechende faktenbezogene Denken nicht verlassen. Wie der Oknophile fürchten wir die Leere zwischen der einen und der anderen Sicherheitszone, die Spekulation, die Transzendenz. Wir können, im Gegensatz zum religiös motivierten Terroristen, nicht einfach vom Paradies und anderen transzendenten Räumen sprechen. So suchen und brauchen wir weiter Halt und finden ihn einerseits an der phänomenologischen Vertiefung in das menschliche Raumerleben und andererseits an religionsgeschichtlichen Gegebenheiten.

Der erlebte – nicht wissenschaftliche – Vorstoß in die unendliche Weite des Raums kann entweder Schwindel bereiten und ein Gefühl der Verlorenheit hervorrufen – »Das ewige Schweigen dieser unendlichen Räume macht mich schauern« (Pascal) –, oder als eine Befreiung ins Offene empfunden werden, als ein Entkommen aus beengenden, drückenden und quälenden Verhältnissen, als ein Entkommen auch aus der Angst, die ja dem wörtlichen Sinn nach Enge bedeutet. Weite ist das Gegenteil von Enge, von Behinderungen jeglicher Art. In ihr gibt es keine Begrenzungen und Richtungen, keine Ziele oder Zielvorstellungen. In der Weite gibt es nur den unendlich ausgedehnten Raum, der für den Philobaten ein freundlicher und harmonischer ist, eine Rückkehr zur primären Liebe.

Im religiösen Kontext muss Rückkehr als Rückkehr zu Gott begriffen werden. Unendlichkeit war immer eines seiner Attribute und die Frage, die Moore 1648 an Descartes richtete – ob nämlich der unendlich ausgedehnte Raum als ein Bestandteil des Göttlichen betrachtet werden könne –, wird in diesem Kontext nach wie vor positiv beantwortet. Nichts spricht so sehr das religiöse Gefühl an wie das Erleben eines Raums, in dem es keine Grenzen und Abgrenzungen gibt, der nach

allen Seiten hin offen ist, der sich in der unendlichen Weite verliert. Ein solcher Raum kann als eine lebensbedrohliche, tödliche Leere, als absolute Verlassenheit, als Vernichtung jeglicher Substanz, jeglichen Zusammenhalts, jeglicher Struktur und Wirklichkeit erlebt werden. Im unendlichen Weiteraum, in seiner Leere und seinem Schweigen kann sich aber auch das Gefühl einer so noch nie erlebten Freiheit einstellen, einer Losgelöstheit von allen beengenden Bindungen, eines befreienden Neuanfangs, der einer Wiedergeburt in der Tabula rasa der Unendlichkeit gleichkommt. Während für den Oknophilen der leere Weiteraum vor allem Verlassenheit, Selbstverlust und Tod bedeutet und der Philobat ihn als Raum der Freiheit und gleichzeitigen Aufgehobenheit in der primären Liebe erlebt, kann für den religiös gestimmten Menschen die unendliche Weite zu einem Raum der Gottesbegegnung werden. Hier, wo alles andere abwesend ist, wo es keine Grenzen und Strukturen mehr gibt, macht sich die Anwesenheit Gottes geltend, füllen sich Leere und Schweigen des unendlichen Raums mit ihm, verwandelt sich die räumliche in die göttliche Unendlichkeit. Nicht zufällig sind die drei großen monotheistischen Religionen in der Wüste entstanden. Hier hat sich Gott Moses offenbart, erkennt das Volk Israel Jahwe als seinen Gott an, reift Johannes zum Prediger und Täufer heran, wird Jesus von Satan versucht und hört der Prophet Mohammed Gottes Wort. In der von Menschenhand unberührten Wüste, in ihrer lebensfeindlichen Weite, in ihrer Kargheit, Klarheit und abstrakten Leere suchten und fanden Religionsgründer, Eremiten, weise Männer, Mystiker und Mönche die Fülle Gottes, wobei sie ihr altes Ich verloren und ein neues annahmen. Diesen Sachverhalt drücken Verse aus dem Kreis um Meister Eckehart folgendermaßen aus: »Der Weg führt dich / in eine wundersame Wüste, / die breit und unermesslich liegt. / Die Wüste hat nicht Zeit noch Ort, / einzigartig ist ihre Weise. / [...] ists licht, ists klar / ists finster gar – / es ist Stille, / bloß, ohne Hülle. / [...] O Seele mein, / geh aus' Gott ein. / Sink all mein Ich / in Gottes Nichts.«⁴⁸ Der Rückzug in die Einsamkeit, die Stille, die reale oder metaphorische Wüste und die Aufgabe des eigenen Ichs sind Selbsttechniken, die, wie noch gezeigt werden soll, nicht nur von Gottsuchern praktiziert werden. An dieser Stelle ist erst einmal festzuhalten, dass es vornehmlich die Räume unendlich ausgedehnter Weite sind –

48 Zitiert nach Forstner/Becker 2007: 319. Zur jüdisch-christlichen Wüstensymbolik und dem Erleben der Wüste siehe Forstner/Becker 2007: 314–319.

seien es Naturräume wie Wüste, Ozean, Sternenhimmel oder spärlich bewohnte Landschaft, seien es technische Räume wie Straße, Luftraum oder Internet –, die zum Erleben einer *gesteigerten, zum Brechen erfüllten Realität* führen können, was im religiösen Kontext nichts anderes bedeutet als das Erleben des Heiligen.

»Das Heilige manifestiert sich immer als eine Realität, die von ganz anderer Art ist als die ›natürlichen‹ Realitäten. [...] Das Heilige ist gesättigt mit Sein. [...] Das Heilige ist [...] das *Reale* schlechthin, es ist Macht, Wirksamkeit, Quelle des Lebens und der Fruchtbarkeit.«⁴⁹ Das gilt auch und insbesondere dann, wenn das Heilige auf der Erde erscheint. Dann markiert sein Einbruch einen festen Punkt im profanen Raum, lässt ein Zentrum entstehen, von dem aus sich in der Vertikalen und Horizontalen orientiert werden kann. Am Beispiel der sakralen Geographie des mittelalterlichen Islam soll das gleich noch weiter ausgeführt werden. Erscheint, so lässt sich jetzt erst einmal folgern, Gott in der Wüste, dann wird in den unendlichen Weiteraum ein heiliger Ort eingetragen, eine Stelle, an der man mit ihm kommunizieren kann und von der aus sich das irdische Chaos ordnen und eine menschliche Welt begründen lässt. Das ist auch die Essenz der biblischen Wüstengeschichte vom brennenden Dornbusch, aus dem heraus Gott Moses anspricht und ihn beauftragt, das Volk Israel aus der ägyptischen Knechtschaft zu befreien und ins gelobte Land zu führen. »Als aber der HERR sah, dass er hinging, um zu sehen, rief Gott ihn aus dem Busch und sprach: Mose, Mose! Er antwortete: Hier bin ich. Gott sprach: Tritt nicht herzu, zieh deine Schuhe von deinen Füßen; denn der Ort, darauf du stehst, ist heiliges Land! Und er sprach weiter: Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs. Und Mose verhüllte sein Angesicht; denn er fürchtete sich, Gott anzuschauen.« (2. Mose 3, 4–6).

Von den Orten, an denen sich das Heilige manifestiert, gehen nicht nur Gottesnähe und Weltbegründung aus, sondern auch Gefahr. Unter anderem um vor dem Schrecken, den das Heilige auslöst, und vor den Gefahren einer unvorbereiteten Berührung mit ihm zu schützen, werden die als heilig definierten Örtlichkeiten und Gegenstände – seien es einzelne Stellen oder ganze Landschaften, Büsche, Bäume oder Quellen, Berge oder Tempel, Kirchen oder Moscheen – immer umgrenzt,

49 Eliade 1990: 13, 15 und 28.

aus dem profanen Raum herausgeschnitten, mit materiellen und symbolischen Schwellen umgeben. Nur über Zugangsriten können gefahrlos heilige Räume betreten werden, in denen sich Gott immer wieder neu offenbart, in denen sich Mensch und Gott begegnen können, in denen beide offen gegeneinander sind.

»Das Verlangen des religiösen Menschen, ein Leben *im Heiligen* zu führen, ist das Verlangen, in der objektiven Realität zu leben, nicht in der endlosen Relativität rein subjektiver Erfahrungen gefangen zu bleiben, in einer wirklichen und wirksamen – und nicht in einer illusorischen – Welt zu stehen. Dieses Verhalten äußert sich auf allen Ebenen seiner Existenz, aber es zeigt sich besonders deutlich in dem Wunsch des religiösen Menschen, sich in einer geheiligten Welt, d.h. in einem heiligen Raum zu bewegen. Aus diesem Grunde hat er *Orientierungstechniken* ausgebildet, die eigentlich Techniken zur *Konstruktion* eines heiligen Raumes sind.«⁵⁰ Wie auch immer heilige Räume konstruiert werden – sei es baulich in Form von Tempeln oder Städten, sei es mythologisch in Form von Kosmogonien –, eines drückt sich nach Eliade in ihnen immer aus: das Heimweh nach dem Paradies, die Sehnsucht nach einem transzendenten Raum. »Wir verstehen darunter das Sehnen, sich *immer und ohne Anstrengung* im Herzen der Welt, der Realität und der Sakralität zu befinden, kurz gesagt, auf natürliche Weise das Menschliche zu verlassen und einen göttlichen Zustand zu erlangen, ein Christ würde sagen: den Zustand vor dem Fall.« Doch auch der sehnlichst gewünschte Eingang ins Paradies ist gefärbt mit der Ambivalenz, die alles Heilige umgibt, das anzieht und zurückstößt, nützlich und gefährlich ist, das den Tod ebenso gibt wie die Unsterblichkeit. Sehnsucht nach dem Paradies zu haben und sich ins Paradies aufzumachen bedeutet also, zuerst in die undifferenzierte Weite des profanen Raums ein heiliges Zentrum, einen Ausgangspunkt, und dann eine Zielvorstellung einzutragen und all die Gefahren auf sich zu nehmen, die der Übergang von dem einen in den anderen Raum mit sich bringt. Insbesondere durch das Eintragen einer Zielrichtung verwandelt sich der Weite- in einen Fernraum, in dem die Sehnsucht nach dem Paradies ihren Ausdruck findet.

Ist die Weite ein völlig offener und undifferenzierter Raum, in dem es keine Ziele oder Zielvorstellungen gibt, so ist die Ferne ein Raum der Sehnsucht, ein Raum der gerichteten Suche. Ihr geht ein Verlust vor-

50 Eliade 1990: 28f.

aus. Was verloren ging, ist Nähe, die – wie die Enge der Gegensatz zur Weite –, der Gegensatz zur Ferne ist. »Heimweh nach Hause und Sehnsucht in die Ferne berühren sich so stark, dass man sich fragen muß, ob beides nicht im Grunde dasselbe ist. [...] Erst wenn er (der Mensch, E.H.) sich im Getriebe des Alltags verloren hat, wenn er in seinem Hause nicht mehr ›zu Hause‹ ist, wenn ihm die Heimat zur Fremde geworden ist, [...] erscheint ihm in der dämmernden Ferne das Bild seiner verlorenen Heimat. Die Sehnsucht in die Ferne ist in der Tat das Verlangen nach dem verloren gegangenen Ursprung, in dem das Leben noch echt war. [...] Nur weil der Mensch seinem Wesen zufolge der Heimatlosigkeit ausgesetzt ist, kann er dann auch in der Ferne die verloren gegangene Heimat suchen.«⁵¹ Sehnsucht, die in die Ferne zieht, setzt den Verlust von Nähe voraus. Dieser Verlust ist im Alltag normalerweise verdeckt und als Folge davon auch das Raumgefühl der Ferne. Damit »der Mensch ihren Ruf vernehmen kann, bedarf es erst eines besonderen, uns aufweckenden Ereignisses, das Kunz als den ›Ferneeinbruch‹ bezeichnet. [...] Immer ist es für Kunz das Verhallende, Verschwebende, die ›entgleitende Nähe‹ dessen, was uns so seltsam angeht und doch nicht zu fassen ist, was aus der Fremdheit Ferne entstehen lässt. Immer ist dabei zugleich ein leichter Hauch des Todes, der uns anweht: ›Wenn über das entrückte Nahe die Möglichkeit des Vergehens als des allgemeinsten Sinnbildes des Sterbens kommt, geschieht der Einbruch der Ferne.« Verlust, Sehnsucht nach verlorengegangener Nähe und Konstruktion einer neuen, idealen, paradiesischen Heimat sind nach Kunz ein »›kosmogonisches Geschehen, mittels dessen sich der Mensch die andere, irreale, ›überirdische‹ Heimat [...] zu sichern versucht‹, wobei nur zu beachten ist, dass diese ›überirdische‹ Heimat nicht in einem vom existierenden Menschen abgelösten Jenseits zu denken ist: ›Sie bleibt unlösbar in ihm als das seine Innerlichkeit durchwaltende Schweben verwurzelt.«⁵²

Der a-religiöse Philobat versucht, die verloren gegangene Nähe, die kindliche Heimat in den technisch erschlossenen Weiteräumen wieder zu finden, im Rausch der Geschwindigkeit, im Gleiten, Schweben, Fliegen und Surfen. Der religiöse Selbstmordattentäter hingegen strebt nach der überirdischen Heimat des Paradieses, wobei auch er sich techni-

51 Bollnow 1990: 94.

52 Bollnow 1990: 95f.

scher Mittel bedient. Es ist schwer und gleichzeitig notwendig, nicht mit einem ironischen Unterton von diesem Sehnsuchtsraum zu sprechen. Das gelingt am besten, wenn man die Paradiesvorstellungen des modernen Gotteskämpfers in den Kontext der sakralen Geographie des mittelalterlichen Islam stellt, die gleichzeitig auch eine politische und staatsrechtliche Theorie ist. Als Lehre von der Entstehung und Entwicklung der Welt geht die sakrale Geographie des Islam – im Gegensatz zum geschlossenen Weltbild des christlichen Mittelalters – vom Sündenfall eines geteilten Kosmos aus, der erst noch unter der Führung muslimischer Gläubiger religiös und politisch zu vereinigen ist.

**Der Heilige Krieg
oder
Die sakralen Räume**

Die sakrale Geographie des Islam: Ein geteilter mittelalterlicher Kosmos

»Von jeher hat die Menschheit als Ganzes um jeden Preis nach der erdumfassenden Totalität gestrebt. Es gab viele große Völker mit einer großen Geschichte, aber je höher diese Völker aufstiegen, desto unglücklicher wurden sie, denn desto stärker empfanden sie das Verlangen nach universeller Vereinigung der Menschen. Die großen Eroberer, ein Timur, ein Dschingis Khan, sind wie ein Sturmwind über die Erde dahingejagt in ihrem Drang, die ganze Welt mit dem Schwert zu erobern, aber auch sie folgten unbewußt demselben mächtigen Verlangen der Menschheit nach universeller und allgemeiner Vereinigung.«

DER GROSSINQUISITOR

Es ist bekannt, dass die Stadt beziehungsweise das Heiligtum Mekka das religiöse Zentrum des Islam ist und für alle Gläubigen die Richtung (*kibla*) angibt, in der sie ihre Gebete verrichten. Mekka ist nicht nur die Geburtsstadt des Propheten Mohammed (ca. 570–632) und die Stadt seines ersten Wirkens, sondern laut islamischer Überlieferung auch der Ort, an dem Abraham das Mekkanische Heiligtum, die Kaaba (*ka'ba*), gründete. Zu den fünf kultischen Pflichten von Muslimen gehört es, wenigstens einmal im Leben eine Pilgerfahrt nach Mekka zu unternehmen. Von diesem heiligen Zentrum ausgehend, baut sich der sakrale islamische Kosmos auf. Abgeneigt gegenüber Heiligen- und Reliquienverehrung, Volksglaube und Abbildungen, die alle ihre besonderen Orte haben, kennt der sunnitische Hochislam nur noch zwei weitere heilige Städte, Medina und Jerusalem.

Die nördlich von Mekka gelegene Oasenstadt Jathrib wurde nach Mohammeds Auswanderung (*hidjra*), mit der er 622 die Beziehungen zu seiner Geburtsstadt und seinem Stamm abbrach, in »Stadt des Propheten« (*Medinat an-Nabi* oder kurz *al-Medina*) umbenannt. Bis heute beginnt mit der *hidjra* die muslimische Zeitrechnung. In Medina schuf Mohammed die erste, zunächst vor allem politisch definierte Gemeinde (*umma*), zu der auch Juden und Heiden gehörten, gründete die erste Moschee und organisierte seine Feldzüge gegen das ungläubige Mekka und andere Regionen der arabischen Halbinsel. Auch wenn der Begriff des »Kriegsgebiets« laut Überlieferung von Mohammed selbst entwickelt wurde, haben erst später Rechtsgelehrte die klassische Unterscheidung zwischen »Kriegsgebiet« (*dar al-harb*) und »Islamgebiet« (*dar al-islam*) getroffen. Während im Islamgebiet idealerweise die ganze muslimische Gemeinschaft unter Gottes Gesetz lebt, ist im Kriegsgebiet Gottes Gesetz noch nicht in Kraft, soll und muss aber eingeführt werden. Diese Zweiteilung des geographischen Raums, die in ihrer Bedeutung nicht hoch genug eingeschätzt werden kann, zeigt sich schon im Kern an den bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen Mekka und Medina und ist zu einem integralen Bestandteil der mittelalterlichen sakralen Geographie des Islam geworden.

Jerusalem, die dritte heilige Stadt des Hochislam, ist der Ort der ersten Gebetsrichtung und das Ziel der legendären »Nachtreise« des Propheten – eine Art Himmelfahrt vor dem Tod – zum »entfernten Gebetsplatz« (*al-masjid al-aqsa*), wodurch die Stadt ihre besondere Weihe empfing: »Preis dem, der seinen Knecht des Nachts von dem heiligen Gebetsplatz zu dem weit entfernten Gebetsplatz reisen ließ, dessen Umgebung Wir gesegnet haben, um ihm Unsere Zeichen zu zeigen. Siehe, er ist der Hörende, der Schauende.« (Sure 17,1). Nach dem »entfernten Gebetsplatz« wurde die um 700 errichtete Al-Aqsa-Moschee auf dem Tempelberg in Jerusalem benannt, die heute die dritt wichtigste Moschee der islamischen Welt ist. Saladin eroberte die Stadt 1187 von den Kreuzfahrern zurück, die sie 1099 besetzt hatten. Seitdem ist Jerusalem zu einer noch bedeutsameren islamischen Stadt geworden, ein Umstand, der bis heute die Konflikte in der Region mitbestimmt.

Neben dem Dreigestirn aus Mekka, Medina und Jerusalem existieren noch viele weitere heilige Orte und Stätten des Islam, die auf historische und legendäre Ereignisse zurückgehen. Die beiden bedeutendsten heiligen Städte der Schiiten liegen im heutigen Irak. Nadschaf ist für

Schiiten heilig, weil dort 661 der vierte Kalif Ali, Mohammeds Cousin und Schwiegersohn, begraben wurde. Als Stadt der Verehrung Alis, mit dem die zuerst politisch, dann auch religiös bestimmte Richtung seiner Partei (*shi' a*) ihren Anfang nahm, ist Nadschaf für die Mehrheit der Sunniten keine heilige Stadt, sondern ein Ort, an dem unerlaubte Heiligenverehrung stattfindet. Sie pilgern auch nicht nach Kerbela, wo 680 Husain, jüngster Sohn Alis, im Kampf um die Kalifennachfolge fiel. Langfristig gesehen »hat kein Ereignis in der Geschichte des Islam auf die Phantasie und das Gemüt der Gläubigen solchen Eindruck gemacht und solchen Einfluss geübt wie die Tragödie von Kerbela. Wenn es im Keime schon seit dem Tod des Propheten eine Partei Ali's, eine *si' at Ali*, in der islamischen Gemeinde gegeben hat, seit diesem Tag zieht die kurzweg *si' a* genannte Richtung des Islam, die in Ali den legitimen Vertreter des Propheten und in seinen Nachkommen die allein berechtigten Nachfolger sieht, ihre stärksten Kräfte aus der von der Legende verklärten Passion Husains.«⁵³

Auch wenn die heiligen Städte des Islam immer wieder Kristallisationspunkte religiöser und politischer Ereignisse waren und bis heute sind, gelangt man durch ihre Aufzählung noch nicht zu einer sakralen Geographie. Diese entsteht vielmehr im Rahmen einer Kosmogonie, mit der das Universum noch einmal erschaffen und gleichzeitig geordnet wird. Fast jede Kosmogonie beginnt mit der Offenbarung des Heiligen im profanen Raum. »In dem grenzenlosen homogenen Raum ohne Merkzeichen, in dem keine *Orientierung* möglich ist, enthüllt die Hierophanie einen absoluten ›festen Punkt‹, ein ›Zentrum‹.« Von ihm aus wird das Universum gegliedert und vom unbestimmten, chaotischen Raum abgegrenzt. »*Um in der Welt leben zu können*, muß man *sie gründen* – und keine Welt entsteht im ›Chaos‹ der Homogenität und Relativität des profanen Raums. Die Entdeckung oder die Projektion eines festen Punktes, des ›Zentrums‹, kommt einer Welterschöpfung gleich.«⁵⁴ Kosmogonie und sakrale Geographie, Entstehungsgeschichte der Welt und ausdifferenzierter, geheiligter Raum stehen also in einem unmittelbaren Zusammenhang. Da, wo sich das Göttliche offenbart hat, da, wo ein Riss im profanen Raum klafft, befindet sich eine Öffnung, die den

53 Hartmann 1944: 28. Alle aus Hartmann zitierten Stellen sind durch weitere Literatur und die große »Encyclopaedia of Islam« überprüft und mit dem heutigen Stand der Islamwissenschaft verglichen worden.

54 Eliade 1990: 23f.

Kosmos vertikal gliedert und einen Übergang zwischen Himmel, Erde und Unterwelt möglich macht. Gleichzeitig wird vom heiligen Zentrum ausgehend die bewohnte Welt horizontal geordnet, geweiht und vom unbestimmten Raum abgegrenzt. Jedes »bewohnte Gebiet (ist) nur deshalb ein ›Kosmos‹, weil es zuvor geweiht worden ist, weil es auf diese oder jene Weise das Werk der Götter ist oder mit der Welt der Götter in Verbindung steht. Die ›Welt‹ (das heißt ›unsere Welt‹) ist ein Universum, in dem sich das Heilige bereits manifestiert hat [...].«⁵⁵ Nach der mittelalterlichen Kosmogonie des Islam ist eine ursprünglich einheitliche Welt, in der sich Gott offenbart hat, in zwei religiös und politisch definierte Hälften zerfallen. Zwar ist Gott (*Allah*⁵⁶) weder räumlich noch zeitlich begrenzt, kommen ihm Unendlichkeit und Ewigkeit zu, doch mit der klassischen Deutung des Ablaufs der Weltgeschichte wird er praktisch und politisch auf ein bestimmtes, staatlich verfasstes Territorium eingegrenzt. Das bedeutet nichts Geringeres als die Verknüpfung von islamischer Religion und Staatsgebiet. Die mittelalterliche sakrale Geographie des Islam ist also eine eminent politische. Die Weltgeschichte, die zu ihr geführt hat, lässt sich in wenigen Worten so erzählen:

»Die erste Menschheit bildete eine Gemeinde und hatte die wahre Erkenntnis Gottes. Aber durch die Leidenschaften der Menschen und ihre Gottlosigkeit ging diese Wahrheit verloren; die Menschheit spaltete sich und verfiel in mannigfaltigste Irrtümer. Immer wieder sandte Gott seine Propheten und Gesandten, um sie zur Wahrheit zurückzurufen. Aber nur ein Teil nahm die erneuerte Offenbarung an; und bald verfälschten auch sie diese wieder, wie man noch heute an Juden und Christen sehen kann. Immerhin haben sie doch einen Teil der offenbarten Wahrheit bewahrt im Unterschied von den Heiden, die nur im Irrtum leben. Den Abschluss der Entwicklung bildet die Sendung Muhammeds, des Siegels der Propheten. Jeder Mensch jedoch hat von seinem Ursprung her die Anlage zum wahren Einheitsglauben, zum Islam behalten und wird erst durch seine Eltern zum Ungläu-

55 Eliade 1990: 30.

56 Allah ist nicht, wie Jahwe im Alten Testament, ein Eigenname Gottes, sondern das arabische Wort für Gott, das hier in deutscher Übersetzung wiedergegeben wird. In vorislamischer Zeit war Allah eine der höchsten Gottheiten im polytheistischen Religionsleben Mekkas (siehe The Encyclopaedia of Islam 1986, Vol. I: 406ff).

bigen gemacht. [...] Ein Gott, eine Gemeinde: das wäre der normale rechtmäßige Zustand der Menschheit. [...] Eine Vielzahl von Staaten hat keine sachliche Berechtigung. [...] Solange die ideale Einheit nicht erreicht ist, zerfällt die Welt, die Menschheit, in zwei Hälften: die *dar al-islam* ›das Islamgebiet‹, das von einem Volk, den Muslimen, bewohnt ist und geleitet von einem Führer *imam*, dem Chalifen, und die außerislamische Welt, die Nichtmuslime [...]. Zwischen beiden Hälften besteht normalerweise Kriegszustand: das außerislamische Gebiet ist *dar al-harb* ›Kriegsgebiet‹, so lange bis es sich dem Islam fügt und damit zu einem Teil der *dar al-islam* wird. Die *dar al-harb* stellt nun freilich keine völlige Einheit dar.«⁵⁷ Im Kriegsgebiet leben Heiden, die Götzen dienen und mit denen kein Kompromiss denkbar ist, und »Menschen des Buches« (*ahl al-kitab*), die frühere Gottesoffenbarungen aufbewahrt haben, also vor allem Juden und Christen. Zwar haben jene die ursprüngliche Offenbarung verfälscht, aber sie können geduldet und unter den Schutz (*dhimma*) der muslimischen Gemeinde genommen werden. Diese sichert ihnen Leben, Eigentum und freie Religionsausübung zu und besteuert die Schutzbefohlenen. Beugen sich ganze Gegenden freiwillig der muslimischen Herrschaft, werden sie zum »Vertragsgebiet« (*dar al-sulh*) erklärt.

An der Spitze des Islamgebiets steht als Führer (*imam*) der muslimischen Gemeinde (*umma*) der Kalif, der als Stellvertreter des Propheten, manchmal auch als Stellvertreter Gottes angesehen wird. Seine Aufgaben sind unter anderem die Wahrung der Religion und der Glaubenskrieg (*jihad*) mit dem Ziel, das Islamgebiet zu verteidigen oder zu erweitern. Der Krieg um des Glaubens willen spielt schon im Leben des Propheten eine wichtige Rolle und fast wäre er zu den *arkan al-islam*, den wesentlichen Pflichten eines Muslims, gerechnet worden. Doch dazu ist es dann nicht gekommen. Er ist an sich *fard kifaya*, eine Pflicht, der Genüge getan ist, wenn eine ausreichende Anzahl von Gläubigen sich ihr widmet. Nur als Verteidigungskrieg ist er obligatorisch für jeden Einzelnen. Gerät ein islamisches Gebiet unter nichtmuslimische Herrschaft, so dass es zu *dar al-harb* wird, sollen die Muslime es verlassen. Andererseits werden Länder mit starker muslimischer Bevölkerung, die von muslimischer Herrschaft in die der Ungläubigen übergehen, vielfach noch als *dar al-islam* angesehen. Die Herrschaft der Ungläubigen

57 Hartmann 1944: 100f.

gilt dann als ein widerrechtlicher Zustand, der nur geduldet werden kann, solange man nicht die Macht hat, ihn zu beseitigen⁵⁸.

Nach dieser sakral-politischen Geographie, die zwischen Islamgebiet, Kriegsgebiet und Vertragsgebiet unterscheidet, wurde versucht zu handeln und zu regieren. Doch schon im 10. Jahrhundert »sank die politische Macht der Chalifen so, dass sie praktisch nichts mehr zu sagen hatten. Unbotmäßige Statthalter und Usurpatoren rissen die Herrschaft an sich und schufen in Wahrheit unabhängige Einzelstaaten. Auch deren Herrscher, die Sultane, waren dann als *dhu 's-sauka* (Gewalthaber, E.H.) hingenommen, denen man Gehorsam schuldet. So ließ sich praktisch, wenigstens indirekt, die Anerkennung der Teilstaaten rechtfertigen. Immerhin war die Theorie von der ideellen Einheit der islamischen Welt so tief im allgemeinen Bewusstsein verankert und der Nimbus der Chalifenwürde so zwingend, dass sich die wirklichen Herrscher immer als Diener des – ohnmächtigen – Chalifen zu bekennen pflegten und größten Wert auf ihre formelle Bestallung durch den Chalifen legten. Auf diese Weise blieb das große Ideal: ein Glaube, ein Reich, ein Volk, wenigstens dem Namen nach gewahrt; hatte es doch tatsächlich im Bewusstsein der Muslime so tief Wurzel gefasst, dass sich diese nicht so sehr als Angehörige der Einzelstaaten fühlten denn als Glieder der einen muslimischen Gemeinschaft.«⁵⁹

Spätestens seit 1258, als die Mongolen dem Kalifat der Abbasiden in Bagdad ein blutiges Ende bereiten, gibt es kein Kalifat im alten Sinne mehr, auch wenn der Titel weiter existiert. 1517 geht er auf den Sultan des Osmanischen Reiches über, das während des 19. Jahrhunderts zerfällt und dessen nur noch formelles Kalifat auf Initiative des Modernisierers Kemal Atatürk von der türkischen Nationalversammlung 1924 abgeschafft wird. Ende der 1920er Jahre erhebt der ägyptische König Fuad, von den Muslimbrüdern unterstützt, noch einmal Anspruch auf den Titel des Kalifen, aber vergeblich. »Trotzdem ist die Idee des Chalfats nicht völlig tot. Denn das gesamte politische Ideal des Gesetzes hat, so wenig es jemals Wirklichkeit wurde, doch eine starke Wirkung ausgeübt und übt sie noch heute. Nicht bloß idealisiert man nach ihm

58 Siehe Hartmann 1944: 102f. »Im Lauf der Zeit prägten islamische Rechtsgelehrte noch weitere Begriffe wie etwa *dar al-'ahd* (Land des Vertrags), *dar al-'adl* (Land der Gerechtigkeit), *dar al-bid'a* (Land der Irrlehre) oder auch *dar al-kufr* (Land der Gottlosigkeit).« (Hegghammer 2006: 190)

59 Hartmann 1944: 105f.

das Bild der großen Vergangenheit. So stark hat es sich dem Bewusstsein der Bekenner des Islam eingepägt, dass man an seinem Maßstab stets die Wirklichkeit gemessen hat und vielfach noch heute misst. [...] Besonders in den schi'itischen Kreisen arbeitet man für und wartet man auf den wahren *imam* aus dem Haus Ali's [...]. Jedoch nicht bloß die Schi'iten waren es, die durch die Entwicklung der Dinge bitter enttäuscht waren. Schi'iten und Sunniten standen sich ja im Anfang noch nicht als scharf abgegrenzte Gruppen gegenüber: die Scheidung war durchaus fließend. [...] Die Hoffnung auf bessere Zeiten war vielen Frommen Gemeingut. [...] Wenn nun die bessere, glückliche Zeit immer wieder zu kommen zögerte, da rückte die Erwartung in die Ferne, schließlich an das Ende der Tage, an dem der *mahdi* (wahrer *imam*, Messias, E.H.) aus des Propheten Geschlecht sicher kommen würde, die Welt, die von Ungerechtigkeit erfüllt ist, mit Recht und Gerechtigkeit zu erfüllen. Diese Hoffnung ist als ein Ersatz dafür, dass die Wirklichkeit dem Ideal so wenig entsprach, lebendig geblieben. [...] So hat sich die Theorie des Gesetzes, die die Wirklichkeit nicht erfüllte, in die Eschatologie zurückgezogen. Und je mehr bei der zunehmenden Verschlechterung der Welt in den späteren Jahrhunderten die Macht des Islam vor der der Ungläubigen weichen musste, desto mehr hat sich die Spitze der Zukunftsträume, die ursprünglich gegen die unfrommen muslimischen Herrscher gerichtet war, verschoben gegen die die Gläubigen immer mehr bedrängenden ungläubigen Mächte.«⁶⁰

Der Rückzug in die Eschatologie und die Fixierung auf die Macht der Ungläubigen prägen heute als herausragende Merkmale die Denk- und Handlungsweise islamistischer Terroristen. Doch bevor die Renaissance dieser Konstellation in ihrer besonderen zeitgenössischen Ausprägung genauer betrachtet werden kann, muss deren Fundament – die mittelalterliche sakrale Geographie – noch gedeutet und ihre Auswirkung auf die heiligen und profanen Räume des Islam verstanden werden.

Die sakrale Geographie des klassischen Hochislam hat die perfekte Ordnung einer harmonisch geordneten Welt und die bestechende Logik antiker Dialektik: *Ein* Gott (der Einzige), *ein* Universum (seine abgerundete Schöpfung), *ein* Prophet (der letzte, der die lange Reihe der Propheten abschließt und besiegelt), *eine* Menschheit (Gottes muslimische Gemeinde, die *umma*), *eine* alles umfassende Gemeindeordnung (die

60 Hartmann 1944: 108f.

Scharia, in der nicht zwischen religiösen, politischen und lebensweltlichen Angelegenheiten unterschieden wird), und *ein* Territorium, das, solange die gesamte Menschheit noch nicht muslimisch ist, in zwei Hälften geteilt ist. *In diesem Kosmos wird Gott nicht nur an seine Glaubensgemeinde, sondern auch an deren politische und soziale Ordnung und an ein staatsrechtlich verfasstes Territorium gebunden, dem ein anderes, feindliches Territorium gegenübersteht.*

Die Anbindung der Götter an ein Gebiet oder eine Landschaft, ihre *Lokalisierung*, war im antiken Religionsleben der Normalzustand. Die Götter waren Lokal-, Landschafts- oder Landesgötter. Spuren davon finden sich noch im Talmud und im Alten Testament⁶¹. Dass es nicht nur eine Bindung zwischen den Göttern und ihren Gläubigen, sondern auch zwischen den Göttern und ihren Gebieten gab, machte in der antiken Welt die Überschreitung von Grenzen problematisch, da mit ihr auch die Verehrung der Lokalgottheiten verknüpft war. So konnten zum Beispiel die Argonauten Libyen erst verlassen, nachdem sie den dortigen Gottheiten geopfert hatten. Unter diesen Bedingungen musste für die Juden die Zerstörung ihres Tempels, ihre Vertreibung aus Jerusalem und das babylonische Exil – also die Zerstörung der Einheit aus Gott, Gemeinde und Ort – zu einem auch religiös schmerzhaften Ereignis werden: »An den Wassern zu Babel saßen wir und weinten, wenn wir an Zion gedachten. Unsere Harfen hängten wir an die Weiden dort im Lande. Denn die uns gefangen hielten, hießen uns dort singen und in unserm Heulen fröhlich sein: ›Singet uns ein Lied von Zion!‹ Wie könnten wir des HERRN Lied singen in fremdem Lande?« (Psalm 137). Eine wichtige Folge des um 586 v.Chr. beginnenden babylonischen Exils war, dass sich die Fixierung auf den Jerusalemer Tempel als einzigen Ort des Gebets langsam zu lösen begann und damit auch die Fixierung Gottes an einen bestimmten Ort. Die ersten Synagogen entstanden, Jahwe wurde ortsunabhängig, nicht nur vom Zeitlichen, sondern auch vom Räumlichen abstrahiert. Allein so konnte er erst zu einem universalen monotheistischen Gott werden. Auch wenn Jahwe nach dem babylonischen Exil im Zuge des Wiederaufbaus des Jerusalemer Tempels wieder

61 »Jeder, der außer Landes wohnt, ist, als ob er Götzendienst treibe.« (Ketubbot 110b) »Aber die Großen des Königs von Aram sprachen zu ihm: Ihre Götter sind Berggötter, darum haben sie uns überwunden. Aber wenn wir mit ihnen in der Ebene kämpfen könnten – was gilt's, wir wollten sie überwinden!« (1. Könige 20, 23)

an einen Ort zurückgebunden wurde, so konnte wegen der weiteren Vertreibungsgeschichte der Juden und der Verfolgungsgeschichte der ersten Christen der eine Gott kein räumlich angebundener Lokal- oder Landesgott werden, während die mittelalterliche Erfolgsgeschichte des Islam den einen Gott tendenziell zu einem Zwitter machte, zu einem *universalen Territorialgott* oder *territorial angebundenen Universalgott*. Dieser ist der religiösen Idee nach zwar unabhängig von Zeit und Raum, also allgegenwärtig und ewig, der kultischen und politischen Wirklichkeit nach aber räumlich im Islamgebiet fixiert, das idealerweise alle Muslime umfaßt und nach Gottes Gesetz regiert wird. Das bedeutet, dass – wie im engeren Bezirk eines Tempels – im ausgedehnten Territorium des Islamgebiets in letzter Konsequenz *alles heilig*, außerhalb von ihm *alles unheilig* ist. Im Kriegsgebiet scheint Gott noch nicht zu existieren.

Die politische und praktische Anbindung Gottes an ein heiliges Territorium bedeutet dreierlei: Erstens, dass zwischen den einzelnen heiligen Stätten des Islam und ihren profanen Umwelten ein durchlässiges Kontinuum besteht, dass also innerhalb des Islamgebiets im Grunde nicht wirklich zwischen sakralem und profanem Raum unterschieden werden kann. Zweitens, dass es keinen Grund für den Aufbau einer kirchlichen Institution gibt, die den einheitlichen Sozialraum ja nur in eine profane und sakrale Sphäre unterteilen und damit zerstören würde. Drittens führt die Anbindung Gottes an ein heiliges Territorium notwendigerweise zur Idee eines heiligen Krieges (*jihad*) mit dem Ziel, es zu verteidigen beziehungsweise über den ganzen Erdkreis zu erstrecken. Mit der Erweiterung des muslimischen Territoriums wird der göttliche Schöpfungsakt, die Umwandlung des Chaos in Kosmos, wiederholt, auch die andere Hälfte der Welt geheiligt. Die Idee eines heiligen Krieges setzt also die Idee eines heiligen Territoriums voraus, für das gekämpft werden muss, weil in ihm Gott – und nur hier – präsent ist. Für das heilige Territorium im heiligen Krieg zu sterben heißt, dass der Glaubenskämpfer in einer Art individuellen Eschatologie nicht nur seine eigene, sondern die Heilsgeschichte der ganzen Welt vorwegnimmt, gemäß der mittelalterlichen sakralen Geographie des Islam ihre religiös-politische Vereinigung.

»Muslime [...] haben (im Vergleich zu Juden und Christen, E.H.) eine ziemlich unterschiedliche Konzeption von sakraler Geographie, da es im Islam keine grundsätzliche Dichotomie zwischen dem Sakralen und dem Profanen gibt. Das Ziel der muslimischen Gemeinschaft

war es, eine solche Integration und ein solches Gleichgewicht zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen, dem Inner- und dem Außerweltlichen zu erreichen, dass die Differenzen unerheblich wurden. Alles musste so eingerichtet werden, dass seine heiligen Potentiale verwirklicht werden konnten. Deswegen war kein Ort heiliger als ein anderer – zumindest im Prinzip. In der Praxis (der Islam ist auch ein praktischer Glaube) sahen Muslime drei Städte als Zentren des Heiligen an, da sie anerkannten, dass Menschen Symbole brauchen, um ein Gefühl für das Heilige zu kultivieren. [...] Trotzdem gab es niemals einen Versuch, die Moscheen vom Rest des Lebens abzugrenzen. Sogar in Medina gab es zur Zeit des Propheten keine Trennung des Heiligen vom Profanen, des Geistigen vom Geschlechtlichen, des Religiösen vom Politischen. Mohammed und seine Frauen lebten in kleinen Hütten rund um den Hof der Moschee des Propheten; hier wurden auch öffentliche Zusammenkünfte abgehalten, um über soziale, politische, militärische und religiöse Fragen zu diskutieren. Das gesamte Leben sollte in den Geltungsbereich des Heiligen gebracht werden als Ausdruck von *tawhid* (Einsheit/Einzigkeit Gottes, E.H.). Bis heute wird nach diesem Prinzip verfahren.«⁶²

Das Fehlen einer klaren Trennung zwischen sakralem und profanem Raum kann jeder Besucher einer Moschee bemerken. Nach dem Eingangsritus, dessen Minimalform aus dem Abstreifen der Schuhe besteht, betritt er einen fast leeren Raum, der vielfältigen Funktionen dient: dem individuellen und kollektiven Gebet, der Versammlung, der Ruhe, dem Studium, der Lehre, der Diskussion, der politischen Propaganda, dem Treffen von Familien und Freundschaftsgruppen, dem Gespräch. Erst allmählich bemerkt er kirchenähnliche Einrichtungen wie Gebetsnische, Kanzel und Standpult für den Koran. Dass sakraler und profaner Raum, Kult und Alltag, Religion und Politik, religiöse Ethik und Zivilrecht durchlässig gegeneinander sind, lässt ein sozialräumliches Kontinuum entstehen, in dem die einzelnen Bereiche und Funktionen fließend ineinander übergehen. Für dieses ideale sozialräumliche Kontinuum sind die modernen Abgrenzungen und Ausdifferenzierungen – nationalstaatliche Grenzen und gesellschaftliche Teilsysteme, Trennung von religiöser und politischer Sphäre, Kirche und Staat, Alltagsmoral und Recht, Sakralem und Profanem – problematisch. Sie konterkarieren

62 Armstrong 2002: 193f (Übersetzung E.H.).

ren das Bestreben, das ganze irdische Leben in eine Atmosphäre des Heiligen zu tauchen. Von der Idee des *einen* Gottes ausgehend ergibt sich, logisch zwingend, eine einheitliche, nicht in Funktionsbereiche ausdifferenzierte Gemeinschaft, die nach einem einzigen Gesetz auf einem einzigen Territorium lebt, das prospektiv die ganze Erdoberfläche einnehmen soll.

Wie auch in den anderen monotheistischen Religionen findet die von Gott erschaffene Welt ihr Ende im Jüngsten Gericht. Die Toten werden auferweckt, Prüfungen und einem Gericht unterzogen, die Verdammten von den Glückseligen getrennt und beide gehen in ihre transzendenten Räume der Hölle beziehungsweise des Paradieses ein. Das endzeitliche Paradies, so wie es im Koran beschrieben wird, ähnelt einem Obstgarten oder einer Oase. In ihm fließen Bäche, wachsen Früchte, gibt es Schatten, Ruhe und Frieden, werden Goldschmuck und wertvolle Kleider getragen, fließen Milch, Wein und Honig, gibt es bequeme Polster und vor allem Vergebung der Sünden. Die Verdammten hingegen sind für immer der Hitze ausgesetzt, müssen sogar Feuer trinken und sind mit Feuerdecken bedeckt⁶³.

Im Rahmen dieser allgemeinen Eschatologie gibt es auch Platz für individuelle endzeitliche Vorstellungen. Sie betreffen vor allem den Märtyrer (*shahid*), der im Kampf für den Glauben und das Islamgebiet fällt. Im Koran bedeutet *shahid* überwiegend »Zeuge« oder »Augenzeuge«, während in der Überlieferung der Taten und Aussprüche Mohammeds der Begriff auch die Bedeutung »Glaubensmärtyrer« annehmen kann⁶⁴. Dessen Sünden werden sofort nach seinem Tod vergeben und er kommt, ohne sich Verhören und dem Fegefeuer aussetzen zu müssen, direkt ins Paradies, das durch Überfluss, Luxus, sinnliche Freuden, Harmonie und Reinheit gekennzeichnet ist. Außerdem kann er seinen Angehörigen einen Platz im Paradies verschaffen und erhält selbst eine herausragende Position in der Nähe Gottes. Der Glaubensmärtyrer gelangt unmittelbar an sein Ziel, kehrt sofort zu Gott zurück, zum einzig wahren Sein, zur Quelle des Lebens und der Macht. Er findet im Augenblick seines Todes die verlorene Nähe, seine überirdische Hei-

63 Das Paradies wird beschrieben in Sure 2, 25; 13, 35; 14, 23; 18, 31; 47, 15; 56, 1–41; 88, 10–16, die Hölle in Sure 6, 27, 128; 7, 37–41; 9, 35; 8, 8; 38, 55–59; 40, 44–49; 44, 43–50; 56, 41–56.

64 »Im Arabischen wie im Griechischen leiten sich die Wörter ›Zeuge‹ und ›Märtyrer‹ vom gleichen Wortstamm her.« (Hegghammer 2006: 249)

mat, sein wahres Zuhause wieder. Der sakrale Raum des Paradieses ist das absolute Gegenteil sowohl der kargen, leeren und trockenen Wüste als auch der zerstrittenen, unreinen und unerlösten Wirklichkeit. Deren Konflikte, Ambivalenzen, Vermischungen und Schmerzen sind zugunsten eines eindeutigen, harmonischen und befriedeten sakralen Raums aufgelöst.

Diese Darstellung der sakralen Geographie des mittelalterlichen Islam ist nicht nach den vielfältigen Glaubensrichtungen und Rechtsschulen gegliedert, sondern soll in ihrer Allgemeinheit das Fundament darstellen, von dem aus die sakrale Geographie des modernen Islamismus und des islamistischen Terrorismus besser verstanden werden kann. Zentrale Elemente dieses Fundaments sind, basierend auf dem Grundsatz der Einzigkeit und Einsheit Gottes (*tawhid*), die Vorstellungen einer einheitlichen Glaubensgemeinschaft auf einem einheitlichen, politisch verfassten Territorium und einer relativ großen Durchlässigkeit zwischen den kosmischen Ebenen der Immanenz und Transzendenz. Die Durchbrechung der Grenze zwischen beiden Ebenen ist nicht auf die explizit heiligen Räume – die heiligen Stätten und Moscheen – beschränkt. Tendenziell ist das gesamte Territorium des Islamgebiets heilig und sollen auch diejenigen Gebiete, in denen noch für den Glauben gekämpft werden muss, geheiligt werden. Der mittelalterliche Hochislam hat einen religiös und staatspolitisch geteilten Kosmos konstruiert, in dem Gott prospektiv an ein Territorium gebunden ist, das deswegen als ganzes geheiligt ist. Aus diesem heiligen Territorium heben sich dennoch in der historischen Glaubenspraxis besondere Orte heraus, an denen sich das Göttliche offenbart hat und wo sich historische und legendäre Ereignisse zugetragen haben.

Heiliges Land und Heiliger Krieg I: Gottes Gemeinde und Territorium im 18. und 19. Jahrhundert

»Es gibt keine Sorge, die für den frei gewordenen Menschen anhaltender und quälender wäre als die, sobald wie möglich jemand zu finden, vor dem man sich in Anbetung verneigen könnte. Doch muss der Gegenstand dieser Anbetung unbestritten sein, absolut unbestritten, so dass alle Menschen sogleich bereit wären, ihn gemeinsam anzubeten. Denn die Sorge dieser jämmerlichen Kreaturen besteht nicht allein im Suchen nach einem Gegenstand meiner oder meines Nachbarn Anbetung, sondern im Suchen nach etwas, an das alle glauben und das alle anbeten sollen, und zwar unbedingt *alle gemeinsam*. Dieses Bedürfnis nach einer *Allgemeingültigkeit* der Anbetung ist die größte Pein jedes einzelnen Menschen und der gesamten Menschheit seit Anbeginn der Zeiten. Um der allgemeinen Anbetung willen rotteten sie einander mit dem Schwert aus. Sie schufen sich ihre Götter und forderten einander auf: ›Verlasst eure Götter, kommt und betet unsere an, sonst seid ihr und eure Götter des Todes!«

DER GROSSINQUISITOR

Dass im Denkraum von Islamismus und islamistischem Terrorismus⁶⁵ das Mittelalter in die Gegenwart hineinragt und das Heute in vergangene Jahrhunderte versenkt wird, ist von vielen Beobachtern festgestellt und als eine Strapazierung unserer gewohnten Kategorien und

65 *Islamismus* wird – im Unterschied zur Religion des Islam – als ein aktivistisches politisches Programm definiert. In dessen Zentrum stehen die Forderung, dass »das gesamte private und öffentliche Leben durch den Islam bestimmt werden« müsse und »die Behauptung, für jedes in einer Gesellschaft auftretende Problem könne eine religiös fundierte Lösung bereit-

Denkweisen betrachtet worden. Doch sind die Schwierigkeiten wirklich so groß? Europa hat, zumindest in seinem Selbstbild, in der Neuzeit einen geistigen Bruch mit seinem Mittelalter vollzogen und sich dann später unter unterschiedlichen Vorzeichen bemüht, den selbst geworfenen Schleier wieder zu lüften. Der vollzogene Bruch betraf auch das arabisch-islamische Erbe der europäischen Zivilisation, das neben dem griechisch-antiken und jüdisch-christlichen Europa geprägt hat. Im Gegensatz dazu hat die islamische Zivilisation nicht mit ihrem Mittelalter gebrochen und es immer wieder als das goldene beziehungsweise klassische Zeitalter angesehen. Zwischen dem 8. und dem 13. Jahrhundert wurden Philosophie und Wissenschaft der griechischen Antike aufgenommen, fortgesetzt und verbreitet. Das ließ auch die Theologie der islamischen Religion nicht unberührt, in die als methodische Grundlage die aristotelische Logik einging. Politisch baute die islamische Zivilisation der klassischen Zeit ein Weltreich auf, entwickelte eine blühende Handels- und Produktionsökonomie, erzielte technische Fortschritte in der Metallverarbeitung, im Bewässerungswesen, bei der Papierherstellung und in der Seefahrt und brachte Astronomie, Optik, Physik, Geometrie und Mathematik zur Blüte. Das Arabische entwickelte sich zu einer universalen Schriftsprache, in der theologische, philosophische und literarische Texte verfasst und in die vor allem zwischen dem 9. und 12. Jahrhundert die antiken Schriften übertragen wurden.

Doch warum lebt am Ende des 20. Jahrhunderts gerade die sakrale Geographie der klassischen Zeit in extrem militanter Form wieder auf, warum sind Begriffe wie Heiliger Krieg und Glaubensmartyrer heute in aller Munde, warum sprechen sunnitische und schiitische Islamisten vom heiligen Land, das entweiht worden sei, warum gibt es eine Renaissance des Ideals der muslimischen Weltgemeinschaft und wird zunehmend gegen die Macht der so genannten Ungläubigen gekämpft? Wenn nun die Stationen des politischen Islamismus vom 18. Jahrhundert bis hin zum geistigen Kosmos von Al-Qaida verfolgt werden, wird sich

gestellt werden. Diese Einstellung geht zurück auf die Überzeugung, dass der Islam sowohl Religion als auch ein politisches System sei. [...] Islamismus ist eine Variante politischen Aktivismus, deren Vertreter nach Macht streben.« (Steinberg 2005: 16). Da Islamismus sich nicht mit Gewaltausübung deckt, muss noch zwischen Islamismus und *militantem Islamismus* beziehungsweise *islamistischem Terrorismus* unterschieden werden.

zeigen, dass beim islamistischen Konkubinat zwischen mittelalterlicher sakraler Geographie und moderner Gegenwart alles mit rechten, also rational nachvollziehbaren Dingen zugeht. Die geistigen Traditionslinien sind genauso zu verfolgen wie ihre Anwendung auf aktuelle Entwicklungen und Situationen.

Wie schon dargestellt, wird mit dem Zusammenbruch des Kalifenreiches der Abbasiden 1258 auch die Deckungsgleichheit von Gott, Gemeinde und politisch verfasstem Territorium zerstört. Muslimische Dynastien entstehen, beherrscht von Sultanen, die das nur noch dem Namen nach bestehende islamische Reich unter sich aufteilen. Die Idee jedoch, dass Gott, muslimische Gemeinschaft und Territorium sich wie in einer heiligen Dreifaltigkeit decken sollen, bleibt bestehen und all das, was sie impliziert: Kalifat, muslimische Weltgemeinschaft, Heiliger Krieg, Märtyrertum und Mission. Ab 1517 vereinigen die türkischen Osmanen noch einmal die ganze westliche Hälfte der islamischen Welt in einem Reich und übernehmen den Titel des Kalifen. Dieser Titel aber hat inzwischen längst einen anderen Sinn bekommen. Mit ihm werden die türkischen Osmanen ganz einfach als die mächtigsten Herrscher des sunnitischen Islam bezeichnet. Erst Abdul Hamid II (1842–1918) sucht bewusst an die Vorstellungen anzuknüpfen, die mit dem Begriff des Kalifats in seiner Blütezeit verbunden waren, indem er die moderne Idee des Panislamismus aufnimmt und zu verwirklichen sucht.

Das politische Konzept des Panislamismus entsteht im 18. Jahrhundert, tritt im 19. Jahrhundert allmählich in den Hintergrund und erscheint seit den 1960er Jahren wieder auf der politischen Bühne. Welche Konfliktlinien und Auseinandersetzungen diese Idee in den Hintergrund treten ließen, lässt sich am Beispiel von Abdul Hamid II verfolgen, der während seiner Regierungszeit (1876–1909) den Verfall des letzten islamischen Reiches der Osmanen nicht verhindern konnte. Abdul Hamid hat vor seinem Machtantritt England und Frankreich bereist und sich liberalen Ideen geöffnet. Doch als die liberalen politischen Ideen der nationalstaatlichen Unabhängigkeit und einer parlamentarisch-konstitutionellen Verfassung ihn als Sultan herausfordern, kann er nicht adäquat darauf reagieren. Er kann die Aufstände in fast allen Balkanprovinzen des Reiches – seien sie christlich oder muslimisch – nicht verhindern und auch keine Reformen durchsetzen, die sowohl von der liberalen Bewegung der Jungtürken als auch von den europäischen Mächten England, Frankreich und Russland gefor-

dert werden. Aufstände gegen das Osmanische Reich gehen auch von Ägypten aus – sie enden mit der Kontrolle Großbritanniens über das Land – und erfassen den Sudan, den Jemen und Mesopotamien. Die christliche armenische Bevölkerung des osmanischen Kernlandes klagt ebenfalls Reformen ein und wird 1894 und 1895 das erste Mal massakriert. In dieser Situation allseitiger innerer und äußerer Bedrohung baut sich Abdul Hamid als panislamischer Kalif auf. Er schickt Kommissare in alle muslimischen Länder und vollendet die Eisenbahnlinie für Pilger nach Mekka. Doch all das nützt ihm nichts. Die Ideen des unabhängigen Nationalstaats und der Befreiung aus Fremdherrschaft – sei es die des Osmanischen Reichs oder einer europäischen Kolonialmacht – sind im 19. Jahrhundert zu stark. 1908 bricht im Kernland des Osmanischen Reiches die jungtürkische Revolution aus, in deren Folge Abdul Hamid II abtreten muss.

Die zweite Herausforderung, an der sich die panislamische Idee der Einheit von Gott, muslimischer Gemeinde und Territorium entwickelt und reibt, geht über den unmittelbaren politischen Bereich weit hinaus. Sie betrifft die technisch-wissenschaftlichen, ökonomischen und kulturellen Entwicklungen Europas seit dem 18. Jahrhundert, die zu einer weltweiten Dominanz des Westens führen. Dass im Osmanischen Reich unter Abdul Hamid Eisenbahnen gebaut werden, geht, wie schon beschrieben, ganz auf Initiative und Druck des Deutschen Reiches zurück. Eine Bildungsreform kündigt Abdul Hamid zwar an, verwirklicht sie aber nicht. Die neuen Techniken – wie zum Beispiel die Fotografie – werden von ihm zwar genutzt, aber eine Industrie entwickelt er nicht. Aus Angst vor Anschlägen reist er nur noch selten durch sein Reich, lässt es aber fotografieren, um informiert zu sein. Währenddessen verwandelt sich er und sein Reich in den »kranken Mann am Bosphorus«, von dem die muslimische Welt nichts mehr wissen will und den die europäischen Mächte beerben wollen. Abdul Hamid hat nach Westen geblickt – als Person freiwillig, als Herrscher gezwungenermaßen –, und er hat in die Tiefe der Zeit geblickt, um sein Reich gemäß der heiligen Dreifaltigkeit von Gott, Gemeinde und Territorium zu erneuern. Dabei ist er auf islamische Reformer und Revolutionäre gestoßen, die aus dem Osten und aus dem arabischen Süden kamen.

Die religiösen, politischen und kulturellen Erneuerungsbestrebungen des Islam seit dem 18. Jahrhundert können grob in zwei Lager eingeteilt werden, die von Experten *Wahhabiyya* und *Salafiyya* genannt

werden. Beide Lager orientieren sich an der Frühzeit des Islam, nehmen seine Ursprungstexte – den Koran und die Überlieferungen aus dem Leben des Propheten – zur Richtschnur und streben mehr oder weniger deutlich nach der Einigung aller muslimischen Gebiete. Beide Lager wollen den Islam von seinen eigenen historischen Entwicklungen und Neuerungen (*bida*) der letzten Jahrhunderte, die als Verfälschungen angesehen werden, und von allen Formen des Volksglaubens und Heiligenkultes reinigen. Beide Lager wollen den Gehalt der Ursprungstexte in freier Forschung und Interpretation (*igtiḥad*) neu erschließen und auf die Herausforderungen der Gegenwart anwenden. Beide Lager orientieren sich an den großen klassischen Gelehrten Ahmad Ibn Hanbal (780–855), Abu Hamid al-Ghazzali (1058–1111) und Ahmad Ibn Taimiyya (1263–1328). Beide Lager nehmen an, dass die Religion des Islam und die islamische Zivilisation durch selbst verschuldete, vom Volk und von den Religionsgelehrten (*ulama*) verursachte Nicht-Authentizität und fremde Einflüsse – hiermit sind vor allem antike Philosophie beziehungsweise Wissenschaft und islamischer Mystizismus gemeint – in eine prekäre Situation geraten sind. Doch in einem wesentlichen Punkt unterscheiden sich beide Lager. Dieser Punkt betrifft die Gegenwart und die Haltung, die ihr gegenüber einzunehmen ist. Da die Gegenwart im 18. und 19. Jahrhundert immer stärker durch die politisch, ökonomisch, militärisch, technisch und kulturell hegemonial werdende westliche Zivilisation geprägt wird, unterscheiden sich beide Lager auch und gerade im Verhältnis zu ihr. Das lässt das Ideal der Deckungsgleichheit von Gott, Gemeinde und Territorium nicht unberührt.

Namensgeber und Repräsentant des ersten, puritanisch-asketischen Lagers ist 'Abd al-Wahhab (1703–1792) aus der innerarabischen Landschaft Negd. Seit 1744 ist er Verbündeter des Stammes Saud im Kampf gegen die muslimischen Ungläubigen und Abtrünnigen, vor allem aber im Krieg gegen das Osmanische Reich, das er nicht als legitimes Reich aller Muslime anerkennt. So bekämpfen seine Anhänger zwischen 1802 und 1804 den osmanischen Statthalter im Südirak und im innerarabischen Hedschas und benötigt der osmanische Vizekönig in Kairo sieben Jahre, bis er 1818 mit Hilfe der Briten die Wüstenkrieger wieder unter Kontrolle bringt. Wahhab lehnt jede Öffnung gegenüber modernen Entwicklungen und Ideen – seien sie technischer, kultureller oder politischer Art – ab und kämpft energisch gegen Tabakkonsum, Tanz, Musik und jeden Luxus, der seiner Meinung nach zur

Zeit Mohammeds weder bekannt noch erlaubt war. Mit Ahmad Ibn Tai-miyya (1263–1328) teilt Wahhab die Ansicht, dass das Kalifat der Abbasiden vor allem durch antike Logik und islamische Mystik zerstört worden sei. In seinem Hauptwerk »Buch der Einheit« vertritt er die Auffassung, dass alles verboten ist, was nicht ausdrücklich erlaubt ist, und stellt den offensiven Glaubenskrieg stärker in den Vordergrund als es die sunnitischen Rechtsschulen tun. Seine Lehre verbreitet sich auch jenseits der arabischen Halbinsel. Mitte des 19. Jahrhunderts löst sie in den britischen Kolonien Indiens Aufstände und Unruhen aus und prägt die muslimische Reformbewegung der Hochschule von Deoband sowie die Koranauslegung in den nordindischen und pakistanischen Religions-schulen (*madrasa*) mit. An diesen Schulen erhalten dann im 20. Jahr-hundert afghanische Taliban, pakistanische, arabische und asiatische Islamisten und europäische Konvertiten ihre geistige Ausbildung für den modernen Dschihad⁶⁶.

Die Anhänger Wahhabs – seit der Gründung Saudi-Arabiens (1932) ist seine Lehre Staatsreligion – sahen und sehen sich nicht als eine sun-nitische Glaubensrichtung unter anderen, sondern als Muslime schlecht-hin. Damit wird implizit oder explizit erklärt, dass alle anderen Mus-lime vom Glauben abgefallen oder ungläubig sind, und die Religion des Islam durch eine ihrer Glaubensrichtungen usurpiert. Von sich selbst sprechen die Anhänger Wahhabs als *muwahhidun*, als Bekenner der Einzigkeit und Einsheit Gottes. Damit rücken sie eines von mehreren Attributen Gottes in den Vordergrund⁶⁷, und zwar ein Attribut, mit dem das mittelalterliche Einheitsideal von Gott, Gemeinde und Territorium besonders betont wird und damit auch die Notwendigkeit des offensiven Glaubenskrieges und der Mission. In diesem Rahmen fördert Saudi-Arabien systematisch die Verbreitung der wahhabitischen Lehre und

66 Siehe Steinberg 2005: 70f; Dalrymple 2006.

67 Dass Gott der Erbarmer und Barmherzige (*al-rahman al-rahim*) ist, leitet fast jede Koransure ein. Darüber hinaus ist er allmächtig, allwissend, der Schöpfer und Erhalter seiner Schöpfung, die Wahrheit, das Licht. Doch das all-gemein gültige muslimische Glaubensbekenntnis hebt die Einzigkeit und Einsheit Gottes hervor: »*Achhadu ala ilaha illa 'llah*« (»Ich bezeuge, dass es keinen Gott außer Gott gibt«). »Obwohl die Einheit nur eines von meh-reren Attributen Gottes darstellt, wurde sie von bestimmten sunnitischen Ulema, insbesondere in der hanbalitischen Tradition, schließlich zum zen-tralen Attribut Gottes erhoben. [...] Die Almohaden [...] in Marokko und später die Wahhabiten in Saudi-Arabien verfochten einen Staatsaufbau auf der Grundlage dieses zentralen Glaubenssatzes.« (Lacroix 2006: 311)

hat ab 1979 auch den Kampf der afghanischen *Mudschahiddin* (»die den Dschihad vollbringen«) gegen die sowjetische Besatzungsmacht mit Geld, Waffen, Theologen und Kämpfern unterstützt. Auch saudische Privatpersonen fassten es als ihre Pflicht auf, die Mudschahiddin zu unterstützen. »So wurde Osama der Vertreter der Familie Bin Laden im afghanischen Dschihad. Dem Regime lag auch daran, einen Teil der negativen fundamentalistischen Energie loszuwerden, die im November des Jahres (1979, E.H.) zu der spektakulären Geiselnahme im Heiligtum von Mekka geführt hatte.«⁶⁸

Immer wieder haben sich im Namen Wahhabs Stämme und Gruppen gegen den modernen saudischen Staat erhoben. So hielten 1979 militante »Brüder« (*ikhwan*) die Große Moschee von Mekka zwei Wochen lang besetzt. Sie forderten unter anderem, die Beziehungen zum Westen abubrechen, kein Öl mehr an die USA zu liefern und Radio, Fernsehen, Fotografie, Bilder jeglicher Art, Fußball, Musik, Zigaretten und Alkohol zu verbieten⁶⁹. Ein weiterer Vorstoß der innerarabischen islamistischen Opposition war das sogenannte »Memorandum des Guten Rates« von 1992, in dem eine umfassende Islamisierung des Staates gefordert wurde. In den darauf folgenden Jahren wurden viele wahhabistische Oppositionelle verhaftet oder vertrieben und in diesem Zusammenhang auch dem geflohenen Osama Bin Laden 1994 die Staatsbürgerschaft aberkannt. Im Rahmen der radikal-wahhabistischen Bewegung können die Idee der panislamischen Einheit von Gott, muslimischer Gemeinde und Territorium und die Idee des Dschihad wiederbelebt werden. Beide Vorstellungen sind in den Texten und Interviews von Osama Bin Laden präsent. Was aus dieser radikal-wahhabistischen Richtung jedoch nicht hervorgehen kann, ist ein positives Verhältnis zu moderner Naturwissenschaft und Technik, einschließlich ihres Studiums und ihrer Nutzung für terroristische Zwecke.

Neben diesem puritanisch-asketischen Lager der Rückbesinnung auf die Frühzeit des Islam und die Ursprungstexte entwickelt sich im 19. Jahrhundert eine zweite, anfänglich sehr viel moderatere Reformrichtung, die die Rückbesinnung auf die »frommen Altvorderen« (*as-salaf as-salih*) – daher die Bezeichnung *Salafiyya* – mit einer Öffnung gegenüber neuen Ideen, Gegebenheiten und Erfordernissen verbindet.

68 Saghi 2006: 32.

69 Siehe Pfeil 2006.

Diese Reformrichtung ist besonders in Indien und Ägypten aktiv. Mit der Rückkehr zur Lebensweise der frommen Altvorderen und einer regen, an die modernen Verhältnisse angepassten Erziehungsarbeit reagieren Gelehrte wie Sayyid Ahmad Khan (1817–1898) auf den Verfall muslimischer Herrschaft in Indien und die britische Kolonialherrschaft. Die »Wahrheit der ererbten Religion stand ihnen ebenso fest, wie sie die Überlegenheit der modernen Denkweise in vielen Punkten anerkennen mussten. Überzeugt, dass der richtig verstandene Islam mehr als irgendeine andere Religion mit jedem kulturellen Fortschritt vereinbar sein müsse, suchten sie einen Weg aus dem Dilemma. Zunächst sahen sich muslimische Inder der oberen Schichten, die durch englische Erziehung hindurchgegangen waren, vor das Problem gestellt. Sie fühlten sich zu einer Verteidigung des Islam gegen die Missverständnisse und Missdeutungen, denen er ausgesetzt sei, gedrungen (z.B. Sklaverei und Polygamie, E.H.). [...] Durch rationalistische Auslegung von Koranstellen, die dem Empfinden des modernen Menschen anstößig sein können, suchten sie zu erweisen, dass in Wahrheit die Religion des Propheten allen nur denkbaren Anforderungen auch der Jetztzeit gerecht werde. [...] Während die Inder von der Absicht beherrscht sind, die moderne Zivilisation, deren Bejahung ihnen nötig erscheint, als durchaus mit dem Islam vereinbar zu erweisen, suchen die Ägypter den Islam [...] so aus der Kruste der Erstarrung, die die Jahrhunderte über ihn gedeckt haben, herauszulösen, wie es seinem ursprünglichen Wesen entspreche, das jedem wahren Fortschritt zugänglich sei. Das kommt in der Wirkung weitgehend auf dasselbe hinaus; aber die Basis und die Blickrichtung sind verschieden. Das Anliegen der Inder erscheint in erster Linie ein kulturelles, das der Ägypter ein religiöses. Und als geschulte Theologen packen es die Ägypter mehr grundsätzlich an [...]. Im ganzen sollte das islamische Gesetz auf der Grundlage der unzweifelhaften Quellen der Religion mit den in der Blütezeit entwickelten Methoden, aber nach Maßgabe des Gemeinwohls und der Erfordernisse der Gegenwart neu aufgebaut werden.«⁷⁰

Der erste herausragende Repräsentant dieser Richtung und zugleich Vermittler zwischen Indien/Pakistan und Ägypten ist Gemal ad-Din al-Afghani (1838–1897)⁷¹. Afghani stammt aus dem Nordwesten Per-

70 Hartmann 1944: 145 und 147f.

71 Zum Lebensweg und Denken al-Afghanis siehe Sukidi 2005: 402–405.

siens, verbirgt aber seine Herkunft, um anti-schiitische Vorurteile zu vermeiden. Ausgebildet in islamischem Recht und islamischer Philosophie, setzt er die Tradition des an Ibn Sina (Avicenna, 980–1037) orientierten philosophisch-rationalistischen Denkens schiitischer Prägung fort. Sich selbst sieht er als Luther einer islamischen Reformation und erachtet seine Religion als vereinbar mit moderner Wissenschaft, Technik und Industrie. Auf seinen Reisen durch die Zentren der islamischen Welt gelangt er auch nach Pakistan und Indien, wo er Sayyid Ahmad Khan wegen seiner Anpassung an die britische Kolonialmacht attackiert, ansonsten aber dessen Ansichten über die Notwendigkeit einer religiösen Reform teilt. »Da ihm der rascheste Weg zum Ziel die politische Wiedergeburt schien und er sich von der Freiheit der islamischen Völker als natürliche Folge auch eine geistige Wiederbelebung im Sinne modernen Fortschritts versprach, hat er auf das Erwachen des Nationalismus im ganzen islamischen Orient – in Indien, in Persien, in der Türkei, in Ägypten – aufs Nachhaltigste eingewirkt. Gemal ad-Din al-Afghani's politisches Endziel freilich war nicht der Nationalismus. Ihm schwebt als Ideal noch die Vereinigung aller Muslime unter einem Chalifen vor, so dass er als der geistige Vater des Panislamismus gelten kann [...].«⁷²

Theologisch vertritt Afghani die schon erwähnten kritischen Ansichten über die Religions- und Rechtsgelehrten, greift auf die Ursprungstexte zurück und strebt nach einer inneren Erneuerung des Islam. Nach seiner Ansicht wird die Hinwendung zu den Wurzeln des Islam der »arabisch-islamischen Kultur ihren autochthonen Zugang zur Moderne ermöglichen [...] und damit auch eine eigene naturwissenschaftlich-technische Revolution, materiellen Wohlstand und friedliches Zusammenleben.«⁷³ Afghani bestreitet nicht die wissenschaftliche, technische und industrielle Überlegenheit des Westens, polemisiert aber in einer Auseinandersetzung mit dem französischen Schriftsteller und Orientalisten Ernest Renan (1823–1892) heftig gegen den modernen Materialismus und Egoismus und gegen die Inhumanität der westlichen Gesellschaften, die der einseitigen Stärkung des Subjekts geschuldet seien. Diese Fehlentwicklung beruht nach Afghani »nicht zuletzt auf dem einseitigen Verständnis der europäischen Philosophie von Wahrheit

72 Hartmann 1944: 147.

73 Hendrich 2005: 155.

als Ergebnis rationaler Diskurse, wohingegen eine richtig verstandene Weisheit eine Einheit von spiritueller und wissenschaftlicher Erkenntnis sein müsse. Diese glaubt al-Afghani in den Grundlagen des Islam wiederzufinden. [...] Dieser Interpretationslinie folgen mehr oder weniger die meisten seiner Schüler und Epigonen [...]. Al-Afghani hatte idealtypisch die Punkte vorgetragen, die seitdem die einflussreiche Richtung der ›**Re-Islamisierung**‹ im **Modernediskurs** bestimmen.«⁷⁴

Das Neue an diesem Diskurs und den Bewegungen, die er auslöst, »ist nicht die Bejahung kleinerer oder größerer Teile der modernen abendländischen Zivilisation – Übernahme einzelner Fortschritte, zumal technischer Art, war ja mit dem Islam in jeder Form immer vertragbar –, sondern *das Empfinden, dass der Zusammenstoß der mittelalterlich-islamischen und der modern-abendländischen Zivilisation und der hinter ihnen stehenden Ideologien ein Problem aufgab, das man auf die Dauer nicht mit unbefriedigenden Kompromissen umgehen konnte, das vielmehr grundsätzlich gelöst werden musste*, und die Entschlossenheit, mit der seine Lösung von gut islamischen Voraussetzungen aus und mit gut islamischen Methoden versucht wurde.«⁷⁵ Vier Punkte sind in diesem religiös-politischen Reformlager zentral: Erstens die Rückbesinnung auf den Frühislam der frommen Altvorden und die Ursprungstexte, weswegen einige Wissenschaftler vergleichend von einem *islamischen Protestantismus* (Sukidi) sprechen⁷⁶. Zweitens die Schaffung nationaler Unabhängigkeit, die bei Afghani eine Stufe auf dem Weg zur Vereinigung aller muslimischen Gebiete darstellt und den Weg zu sozialem und ökonomischem Fortschritt freimachen soll. Drittens die positive Aufnahme moderner Wissenschaft und Technik und viertens die gleichzeitige Kritik an den modernen Gesellschaften, vor allem auf ethischer und kultureller Ebene. Damit kommt gegenüber der westlichen Moderne eine Ambivalenz ins Spiel, eine Haltung gleichzeitiger Annahme und Abwehr. Diese Form der Öffnung ist bis heute zu beobachten. So fordert der in Genf lehrende ägyptische Islamwissenschaftler und Philosoph Tariq Ramadan ebenfalls eine islamische Reformation nach Luthers Vorbild und entwirft einen »europäischen Islam«, der offen für Demokratie, Menschenrechte und Glaubensfreiheit ist, stellt gleichzeitig aber die Göttliches und Weltliches umfassende

74 Hendrich 2005: 155.

75 Hartmann 1944: 149 (Hervorhebung E.H.).

76 Siehe Sukidi 2005, 401–412.

Ganzheitlichkeit des Islam und die Scharia nicht in Frage. Aufgrund dieser Ambivalenz wird der Enkel von Hassan al-Banna, der Anfang des 20. Jahrhunderts die Muslimbruderschaft gründete, von einigen Europäern als Hoffnungsträger, von anderen als »Wolf im Schafspelz« angesehen⁷⁷.

Einer der wichtigsten Schüler und Mitarbeiter von Afghani, der Ägypter Mohammed 'Abduh (1849–1905), setzt den vorgezeichneten Weg in Richtung nationaler Unabhängigkeit fort, wobei die Idee der Vereinigung aller muslimischen Gebiete unter einem Kalifen in den Hintergrund tritt. Der Kampf gegen Fremdherrschaft jeglicher Art – Osmanisches Reich und britische Kolonialmacht – steht ab jetzt auf dem ersten Platz der politischen Agenda, begleitet vom Kampf für bessere Erziehung, moderne Wissenschaft und Technik, eine solidarische muslimische Gemeinschaft und eine echte, von der Last der Gelehrtentradition befreite Religiosität. Es geht nun also vor allem um die Gründung eines unabhängigen *islamischen Nationalstaats*, dessen Gesellschaft nach dem islamischen Gesetz leben und einen eigenen Zugang zur Moderne finden soll. Damit nistet sich im politischen Islamismus ein innerer Widerspruch ein. Der moderne Nationalstaat steht in einem unverkennbaren Gegensatz zum alten Ideal der Einheit von Gott, muslimischer Weltgemeinschaft und Territorium. »Nun war freilich der Islam nicht immer übernational oder antinational gewesen. War doch Muhammads Sendung wenigstens zunächst an die Araber gerichtet, war sein Koran doch ein arabischer Koran, hatte er die Araber doch erst zur politischen Einheit geführt.«⁷⁸ Unter diesem Blickwinkel steht die Aufnahme der westlichen Idee des Nationalstaats nicht in einem so krassen Widerspruch zur Zeit der frommen Altvorderen, wie es zunächst scheinen könnte. Doch mit dem Ruf nach einem eigenen Nationalstaat verliert der politische Islamismus seine Spitze, wird die Einheit von Gott, muslimischer Gemeinde und Territorium aufgebrochen. Wann entwickeln sich nun aus dieser relativ moderaten, gegenüber dem Westen gleichwohl latent ambivalenten Reformrichtung radikalere Strömungen, beginnt auch hier die Usurpation des islamischen Glaubens und tauchen aus der Rückbesinnung auf die Frühzeit des Islam die Ideen der muslimischen Welt-

77 Siehe Spiegel Special »Allah im Abendland«, 2/2008: 38–43.

78 Hartmann 1944: 109.

gemeinschaft, des Kalifats, des Heiligen Krieges und des Glaubensmartyrers wieder auf? Dies ist eine Geschichte des 20. Jahrhunderts, die in drei Phasen verläuft und vor allem in Ägypten und Afghanistan spielt.

Heiliges Land und Heiliger Krieg II: Gottes Gemeinde und Territorium im 20. Jahrhundert

»Wir werden die Destruktion ausrufen [...]. Wir werden Feuer legen ... Wir werden Legenden unters Volk bringen ... Dabei wird jede jämmerliche ›Gruppe‹ gut zu gebrauchen sein. [...] Ja, und dann beginnt der Aufruhr! Die Wogen werden so hoch schlagen, wie es die Welt noch nie gesehen hat [...]. Und dann, dann wird kommen ... Wer wohl?«

»Wer?«

»Iwan Zarewitsch.«

»We-e-r?«

»Iwan Zarewitsch; Sie, Sie!«

Stawrogin dachte etwa eine Minute nach.

»Ein Usurpator?« fragte er plötzlich, wobei er den Rasenden mit tiefer Verwunderung betrachtete. »Aha! Das also ist endlich Ihr Plan!« [...]

»O was für eine Legende kann man unters Volk bringen! Und das Wichtigste — eine neue Kraft ist im Kommen. Und eine solche Kraft wird gebraucht, sie ist es doch, die herbeigesehnt wird. Was ist schon am Sozialismus: Die alten Kräfte hat er zerstört, aber keine neuen gebracht. Hier aber geht es um eine Kraft, und was für eine, eine unerhörte! [...] Sie sind bildschön, stolz wie ein Gott, der nichts für sich will, mit der Aureole eines sich ›verbergenden‹ Opfers. [...] Und die Erde wird laut aufseufzen, ›das neue, das rechte Gesetz kommt‹, und das Meer wird aufschäumen, und die Bretterhütte wird zusammenfallen, und dann werden wir nachdenken, wie wir einen Bau aus Stein errichten können. Zum ersten Mal! *Wir* werden ihn errichten, *wir, nur wir!*«

»Wahnsinn!«, sagte Stawrogin.

BÖSE GEISTER

Während des 20. Jahrhunderts radikalisiert sich die Ideen und Aktionsformen der islamistischen Bewegungen in drei aufeinander folgenden Schüben, wobei die Wiederaufnahme des klassischen Ideals der Einheit von Gott, Gemeinde und Territorium und die mit ihm zusammenhängenden Konzepte der muslimischen Weltgemeinschaft, des Kalifats, des Heiligen Krieges und des Glaubensmärtyrers eine zunehmend zentrale Rolle spielen. Die erste Phase im Prozess der Radikalisierung endet in den 1960er Jahren mit dem Aufgang des neuen Sterns Sayyid Qutb am islamistischen Himmel, die zweite Ende der 1980er Jahre mit dem Abzug der sowjetischen Armee aus Afghanistan, während die dritte Phase der 1990er Jahre als Inkubationszeit von Al-Qaida angesehen werden kann. Diese Chronologie und ihre Erzählung lässt andere Entwicklungen und Strömungen unerwähnt, da es hier ausschließlich um diejenigen Schritte geht, die zur sakralen Geographie und Geopolitik des globalen Dschihad und zu seinen spezifischen Aktionsformen geführt haben.

Die erste Phase, die vom Anfang des 20. Jahrhunderts bis in die 1960er Jahre hinein reicht, kann als eine schwankende Suchbewegung zwischen gewaltfreier islamistischer Reform und militantem Umsturzversuch im eigenen Land charakterisiert werden, wobei immer wieder auch die panislamische Idee der Einigung aller muslimischen Gebiete aufflackert. Schon der Nachfolger Abduhs, Mohammed Raschid Rida (1865–1935), der die ägyptische nationale Befreiungsbewegung fortsetzt und auch auf andere arabische Länder ausweitet, wendet sich nach dem Ersten Weltkrieg der puritanisch-asketischen *Wahhabiyya* zu, von der er sich eine aktive Wiederbelebung des Kalifats verspricht⁷⁹. Sein Schüler Hassan al-Banna (1906–1949) gründet 1928 die ägyptische Muslimbruderschaft. Er möchte zusammen mit dem ägyptischen König das Kalifat wiederbeleben und zeigt sich auch noch von anderen Reichsideen begeistert, die gerade im faschistischen Italien und nationalsozialistischen Deutschland entwickelt werden. Doch der Kampf für die nationale Unabhängigkeit – seit 1882 ist Ägypten Protektorat Großbritanniens – nimmt bald die erste Stelle auf der politischen Agenda ein. Bei der Verfolgung dieses Ziels zeichnen sich zwei Strömungen innerhalb der Muslimbruderschaft ab. Die eine Strömung möchte den islamischen Nationalstaat und das islamische Recht (*sari'a*) auf dem Weg

79 Siehe Hartmann 1944: 147–149.

der Beteiligung an den bestehenden Institutionen einführen, die andere prangert diesen Weg zur Macht an und baut Anfang der 1940er Jahre eine militante Geheimorganisation auf, die auf ägyptische Politiker und ausländische Einrichtungen Attentate verübt. 1949, nach der Ermordung des Premierministers Nuqrashi Pasha, wird Hassan al-Banna – wahrscheinlich vom ägyptischen Geheimdienst – erschossen. 1952 unterstützt die Muslimbruderschaft den Staatsstreich der Freien Offiziere mit Gamal Abd el-Nasser an der Spitze in der Hoffnung, dass Nasser ihr politisches Programm umsetzen werde. Zwei Jahre später allerdings wird sie bezichtigt, ein Komplott gegen die Freien Offiziere und einen Anschlag auf Nasser zu planen. Viele Muslimbrüder werden verhaftet, andere fliehen nach Saudi-Arabien, wo sie hohe Stellen im Bildungswesen und in karitativen Einrichtungen bekommen. Das gleiche Szenario der Repression – Organisationsverbot, Verhaftungen und Folter beziehungsweise Flucht – wiederholt sich 1965. Anfang der 1970er Jahre stützt sich dann Nassers Nachfolger Anwar as-Sadat wieder kurzfristig auf die Muslimbruderschaft, vor allem um mit ihr die politische Linke und die Anhänger Nassers zu bekämpfen. Doch da stehen schon einige Mitglieder der Organisation unter dem Einfluss des Lebens und der Schriften des Muslimbruders Sayyid Qutb, der mit einer kurzen Unterbrechung seit 1954 im Gefängnis sitzt, gefoltert und 1966 nach einem einjährigen Prozess exekutiert wird⁸⁰.

Sayyid Qutb (1906–1966) kann als Initiator der zweiten Phase im Prozess der Radikalisierung islamistischer Ideen angesehen werden. Sein Tod markiert den Beginn einer neuen Zeit, die sich durch zunehmende Gewaltbereitschaft auszeichnet. Junge Islamisten schließen sich seiner Lehre begeistert an, unter ihnen auch der 1951 geborene Ägypter Ayman al-Zawahiri, später herausragender Theoretiker und Stratege von Al-Qaida, der sich bis heute auf die Schriften von Sayyid Qutb stützt. Qutbs Lebenslauf spiegelt bis 1954 idealtypisch die zwischen Reform und Umsturz schwankende erste Phase wider, während seine im Gefängnis verfassten Schriften und sein gewaltsamer Tod neue, radikalisierte Elemente in den Diskurs des Islamismus einführen. Da sein Leben und Wirken die entscheidende zweite Phase im Prozess der Radi-

80 Zur Geschichte der Muslimbruderschaft siehe Lacroix 2006: 314–324 und Mitchell 1969. Zum Leben und Denken Sayyid Qutbs siehe Berman 2004: 87–136; Ruthven 2004: 74–98 und Calvert 2000: 87–103.

kalisierung islamistischer Ideen einleitet und prägt, sollen beide nun ausführlicher dargestellt werden.

EXKURS IN DAS LEBEN UND DIE LEHRE VON SAYYID QUTB

Im gleichen Jahr wie der Gründer der Muslimbruderschaft Hassan al-Banna geboren, wächst der religiös erzogene Qutb in einem oberägyptischen Dorf auf. Als Jugendlicher wird er zu einem Onkel nach Kairo geschickt, wo er weiter ausgebildet wird, sich für englische und französische Literatur begeistert, Gedichte, Prosatexte und Kritiken schreibt und sich einen Namen in literarischen Zirkeln macht. Politisch steht er auf der Seite der gemäßigten Reformer. Wie bei vielen gebildeten Ägyptern radikalisieren sich jedoch seine politischen Ansichten während des Zweiten Weltkriegs. Die Enttäuschung über die Kollaboration der Reformparteien mit den Briten wächst genauso wie die Wut über die sich ausbreitenden jüdischen Siedlungen in Palästina, für die die britische und ab 1946 auch die amerikanische Politik verantwortlich gemacht wird. Schon jetzt steht Qutb kurz vor seiner ersten Verhaftung. Stattdessen wird er 1949 vom Bildungsministerium, für das er als Schulinspektor arbeitet, zum Studium der Erziehungswissenschaften nach Amerika geschickt. Der fast zweijährige Aufenthalt in Amerika ist für Qutbs Leben und Denken ein entscheidender Wendepunkt. Die bis jetzt positive Aufnahme der westlichen »kulturellen Einflüsse, die trotz meiner islamischen Einstellungen und Neigung in meinen Geist eingedrungen waren«⁸¹, geht in eine umfassende Kultur- und Gesellschaftskritik über. New York – das er einerseits mit den Augen eines gebildeten Europäers, andererseits als politisch engagierter Araber wahrnimmt –, ist für ihn ein »vast workshop, noisy and clamorous«. In Washington, DC, wo er seine Englischkenntnisse erweitert, fühlt er sich einsam und enttäuscht von einer geistig flachen Umgebung: »How much I need someone to talk to about topics other than money, movie stars and models of cars.« In Greeley bei Denver, wo er Erziehungswissenschaften studiert, fällt ihm auf: »Nobody goes to church as often as Americans do [...]. Yet no one is as distant as they are from the spiritual aspects of religion.« Die soziale Vermischung der Geschlechter,

81 Sayyid Qutb, zitiert nach Berman 2004: 89.

die Freiheit der Frauen und die für ihn äußerst offen geäußerte Sexualität rufen in Qutb eine Mischung aus Faszination, Schrecken und Ablehnung hervor. In Kalifornien, wo er seine letzten Monate verbringt, hört er Jazz – »it is a type of music invented by Blacks to please their primitive tendencies and desire for noise« – und betrachtet stundenlang ein französisches Gemälde im San Francisco Museum of Modern Art. Hier entwickelt er die auch sonst relativ verbreitete Ansicht, dass die westliche Hochkultur ausschließlich aus Europa komme und in Amerika wegen der Seichtigkeit und Ignoranz der Menschen keine Chance habe⁸².

1951, nach seiner Rückkehr aus Amerika, tritt Qutb in die Muslimbruderschaft ein. Deren bewaffneter Arm greift im gleichen Jahr britische Einrichtungen an, während die gesamte Organisation den Staatsstreich der Freien Offiziere und deren panarabische Pläne unterstützt. 1952 wird Qutb Berater des neuen Präsidenten Gamal Abd el-Nasser. Doch 1954 endet die Allianz mit Nasser, die Muslimbruderschaft wird verboten und auch Qutb wird verhaftet, gefoltert und zu 25 Jahren Gefängnis verurteilt. Aus gesundheitlichen Gründen wird er 1964 entlassen, nach wenigen Monaten jedoch wieder verhaftet und 1966 hingerichtet. Durch diesen Tod wird er für seine Anhänger zu einem Glaubensmartyrer. Im Gefängnis schreibt er seine beiden einflussreichsten Werke, die dreißigbändige Koranexegese »Im Schatten des Koran« und das Manifest »Meilensteine«, das heute in seinen Auswirkungen mit dem »Kommunistischen Manifest« verglichen wird. »Als im November 1964 die *Meilensteine* gedruckt wurden, intervenierte Nasser höchstpersönlich bei der Zensurbehörde, damit das Buch erscheinen konnte. Vor seinem Verbot wurde es fünfmal wiederaufgelegt. Der Erfolg des Buches besiegelte ohne Zweifel das Schicksal seines Autors. ›Wenn Sie wissen wollen, warum Sayyid Qutb zum Tode verurteilt wurde‹, schrieb die Muslimschwester Zaynab al-Ghazali, ›lesen Sie die *Meilensteine*«. Qutb war zu gefährlich für Nasser, innerhalb und außerhalb des Gefängnisses. Wenige nur glaubten die Anklagen gegen ihn; aber aus eben diesem Grund hätte er wahrscheinlich sein Leben retten können, wenn er seine Haltung, wie viele andere Muslimbrüder im Lauf der Zeit, gemildert hätte. *Qutbs Märtyrertum ist teilweise, wenn nicht sogar ganz, freiwillig angenommen. In seinem Fall war das Märtyrertum*

82 Zitate aus Ruthven 2004: 77–81, 83.

ein gut überlegter politischer Akt, eine Zeitbombe, die ins erkenntnistheoretische Herz der ägyptischen Kultur eingepflanzt wurde, in eine Kultur, die nicht so sehr zwischen ›Islam‹ und ›Säkularität‹ zerrissen war, sondern vielmehr zwischen konkurrierenden Auffassungen der überlieferten Glaubenstradition.«⁸³

Warum sind bis heute Qutbs Denken und vor allem seine Haltung so gefährlich, welche neuen Konzepte führt er in den Diskurs des politischen Islamismus ein, wie steht er zum Nationalstaat und welches Verhältnis hat er zur modernen Technik und Naturwissenschaft? Mit Qutb kommt zunächst einmal ein neuer Ton in das islamistische Denken hinein. Es wird persönlicher, eindringlicher, existenzieller, zugleich aber auch praktischer, aktivistischer. Denn nach Qutb bedeutet gläubig sein, den Glauben in politische Tat und alltägliche Lebensweise umzusetzen, die ihrerseits nichts anderes sind als der Ausdruck des gläubigen Seins. In dieser Auslegung ist der Islam eine eminent praktische Religion, die im alltäglichen Sein der Gläubigen verankert ist. Indem Qutb nicht nur daran erinnert, dass der Islam vor allem Orthopraxie ist, sondern diese emphatisch bis in ihre letzten Konsequenzen vorantreibt und im Subjekt verankert, führt er ein *ontologisches Islamverständnis* ein, das er *pragmatistisch* bestimmt. Der wahre Gläubige kann gar nicht anders, als der Wahrheit des Glaubens mit seinem Leben und Handeln Ausdruck zu verleihen. Nur so kann die Wahrheit des Korans er- und bewiesen werden – und nicht durch gelehrtes Studium und theologische Auslegung der Schriften. Qutb führt die in der *Salafiyya* gängige Kritik an den Schriftgelehrten einen entscheidenden Schritt weiter. Es reicht nach ihm nicht aus, sich wieder auf die Ursprungstexte zu beziehen und sie in freier Forschung zu erschließen, sondern die Koranische Wahrheit muss darüber hinaus in alltägliche und politische Praxis umgesetzt werden, so wie es die erste Generation um den Propheten Mohammed tat.

»Niemand von ihnen kam zum Koran, um sein Wissen um des Wissens willen zu erweitern oder um einige wissenschaftliche oder juristische Probleme zu lösen [...]. Stattdessen wendete man sich an den Koran, um herauszufinden, was der Allmächtige Schöpfer für einen selbst, für die Gruppe, in der man lebte, für das eigene Leben und das Leben der Gruppe vorschreibe. Man näherte sich dem Koran, um sofort nach ihm zu handeln, ganz so wie ein Soldat auf dem Schlachtfeld

83 Ruthven 2004: 96f (Übersetzung und Hervorhebung E.H.).

den ›Tagesbefehl‹ liest, um zu wissen, was zu tun ist. [...] Diese Auffassung – die Auffassung, *dass die Lehre fürs Handeln da ist* –, hat die Türen zur geistigen Vervollkommnung und zum Wissen geöffnet. [...] Darüber hinaus wurde das Handeln leicht, das Gewicht der Verantwortung ebenfalls und der Koran Teil ihrer Persönlichkeiten, verwoben mit ihren Leben und Charakteren, so dass sie *lebende Beispiele des Glaubens wurden* – eines Glaubens, der nicht in Köpfen und Büchern verborgen ist, sondern sich selbst in einer dynamischen Bewegung ausdrückte, die Bedingungen und Ereignisse und den Kurs des Lebens veränderte. [...] So haben sie klar erkannt, dass jeder Moment ihres Lebens unter der ununterbrochenen Führung und Anleitung des Allmächtigen Schöpfers stand und dass sie den Pfad des Lebens unter dem Flügel von Gottes Gnade durchschritten. Da sie die dauernde Beziehung zu Gott fühlten, gestaltete sich ihr Leben in Einklang mit der *geheiligten Lebensweise*, die von Ihm gelehrt wurde.«⁸⁴

So wie die erste Generation soll auch die heutige islamistische Avantgarde Hören und Tun, Unterweisung und Handeln, Sein und Ausdruck des Seins miteinander verbinden. Nur so kann sich der Wert der religiösen Wahrheit erweisen und das Leben geheiligt werden. Die Wahrheit zu besitzen, zu studieren und zu verstehen reicht nicht aus. Sie muss sich in der Welt und im Leben bewähren, sich für alle sichtbar zeigen. Nur so kann sie bestätigt, bewiesen werden. Dieser Gedanke, der eindeutig der philosophischen Strömung des Pragmatismus zugeordnet werden kann, hat weitreichende Konsequenzen, die auch den Märtyrertod mit einschließen. Im Extremfall ist den Koran – oder Qutb – zu lesen gleichbedeutend mit einem aktiv herbeigeführten Tod, der bestätigt, dass man verstanden hat, was in den Schriften steht. Die Rückbindung der religiösen Wahrheit ans Handeln, die Prüfung des einen am andern, die Nutzung von Koranversen als unmittelbare, wörtlich verstandene Handlungsanleitung und die konsequente Fortführung des einmal eingeschlagenen Wegs bis zum Tod wird sich später im Extrem bei den islamistischen Terroristen zeigen und gilt auch schon für Sayyid Qutb. Doch um zu verstehen, warum er für den ägyptischen Staat so gefährlich war, warum er sich selbst nicht rettete, warum seine pragmatistische Ontologie ihren letzten Ausdruck in der Akzeptanz des Todesurteils fand und warum seine Anhänger diesen Tod bis heute als

84 Qutb o.J.a: 2–3, 1. Kapitel (Übersetzung und Hervorhebung E.H.).

Märtyrertod und Beweis für die Richtigkeit seiner Lehre deuten, muss sein Verständnis des Glaubens noch durch seine Gesellschaftsanalyse, seine Auffassung vom Heiligen Krieg, sein Konzept vom islamischen Staat und sein Verhältnis zur modernen Naturwissenschaft und Technik ergänzt werden.

Wie urteilt Qutb über diejenigen, die ihn gefangengenommen, gefoltert und exekutiert haben – die Politiker, Beamten und Richter muslimischen Glaubens eines halb säkularen, halb islamischen Staates einer mehrheitlich muslimischen Gesellschaft? Er, der vor seiner Wende mit ihnen zusammenarbeitet, lehrt nach seiner Rückkehr aus Amerika, dass sie sich – genauso wie die ungläubigen kapitalistischen und kommunistischen Staaten und Gesellschaften – im unheiligen Zustand der *jahiliyya* befinden. Im Koran wird mit *jahiliyya* die heidnische Epoche vor dem Propheten bezeichnet. Sie ist durch Unwissenheit, Vielgötterei, in ihrem Glauben korruptierte Juden und Christen, moralische Verkommenheit, Stammesfehden und vor allem die Herrschaft von Menschen über Menschen gekennzeichnet, während die Herrschaft Gottes (*hakimiyya*) den Gegenbegriff zur *jahiliyya* bildet. Dass es auch in der Moderne den geistigen, moralischen und politischen Zustand der *jahiliyya* gibt, der nur durch die Wiedereinsetzung der alleinigen Herrschaft Gottes aufgehoben werden kann, ist ein Konzept des indisch-pakistanischen Denkers und Politikers Abu al-Ala al-Maududi (1903–1979)⁸⁵. Maududis Schriften wurden Anfang der 1950er Jahre ins Arabische übersetzt und von Qutb rezipiert, der seinerseits das Konzept der *jahiliyya* auch auf die muslimischen Gesellschaften überträgt.

»Auch wir sind heute von *jahiliyya* umgeben, die von der gleichen Natur ist wie in der ersten Zeit des Islam, vielleicht sogar ein wenig

85 Maududi stützte sich auf den klassischen Gelehrten Ibn Taimiyya, der die Einheit Gottes in zwei Kategorien einteilte: In die Einheit seiner Herrlichkeit und die Einheit seiner Verehrung, die den Gehorsam Gott gegenüber einschließt. Die erste Kategorie der Einheit Gottes wird von allen Muslimen akzeptiert. Die Akzeptanz der zweiten Kategorie bedeutet automatisch die Ablehnung jeglichen Gehorsams gegenüber menschengemachten Gesetzen, Institutionen und Werten. Werden sie dennoch akzeptiert, ist der moderne Zustand der *jahiliyyah* eingetreten. Maududi teilte die Menschen, einschließlich der Muslime, in zwei Parteien ein (Partei Gottes und Partei Satans). 1941 gründete er die panindische Islamistenpartei *Jama'at-i Islami*, die die Herrschaft Gottes wiedererrichten wollte und zunächst gegen die Teilung von Indien und Pakistan kämpfte. Nach der Teilung wurde Maududi ein Akteur auf der politischen Bühne Pakistans (siehe Wiktorowicz 2005: 78f; Lacroix 2006: 344f).

abgründiger. Unsere ganze Umwelt, der Glauben und die Ideen des Volkes, die Gebräuche und Künste, die Regeln und Gesetze – sind *jahiliyya*, sogar in einem solchen Ausmaß, dass das, was wir für islamische Kultur, islamische Quellen, islamische Philosophie und islamisches Denken halten, ebenfalls Produkte der *jahiliyya* sind.«⁸⁶ Der wahre kämpferische Muslim muss sich aus seiner eigenen *jahiliyyah* Gesellschaft zurückziehen, sich nicht von ihr und den Schriftgelehrten korrumpieren lassen, sich durch die reinen Ursprungsquellen des Islam verändern und dann Gesellschaft, Politik, Wirtschaft und Lebensweise nach islamischen Grundsätzen revolutionieren. In allen modernen Gesellschaftskonzepten – Liberalismus, Nationalismus, Faschismus, Sozialismus, Kommunismus – geht es nach Qutb immer um die Herrschaft des Menschen über den Menschen. Diese bringt nichts als Unglück, geistige Leere, Angst, Ungerechtigkeit, Leiden, psychische Krankheiten, Entfremdung und moralische Verkommenheit über die Menschheit. Das gleiche gilt auch für die modernen muslimischen Gesellschaften, da in ihnen nicht Gott und seine Gesetze, sondern Menschen über Menschen herrschen. Damit ist auch in sie die für christliche Gesellschaften typische Spaltung zwischen religiöser und weltlicher Sphäre, Kirche und Staat, Heiligem und Profanem, Geist und Körper, Spiritualität und Sinnlichkeit eingesickert und die alles umfassende, alles einigende Souveränität des einen Gottes zerstört worden. Das Leben ist nicht mehr geheiligt – sondern *jahiliyya*⁸⁷. Jede Loyalität zu und jedes Verhandeln mit der eigenen oder einer fremden *jahiliyya* Gesellschaft sind für wahre Muslime also ausgeschlossen und der unvermeidliche Kontakt muss mit besonderen Vorsichtsmaßnahmen umgeben werden. Den Schritt, die eigenen Glaubensgenossen zu Ungläubigen beziehungsweise Abtrünnigen zu erklären (*takfir*), hat Qutb noch nicht vollzogen. Aber dieser Schritt liegt nahe, wird auch kurze Zeit später von einigen seiner Anhänger gemacht und weist darauf hin, dass mit Qutb ein zweiter folgenschwerer Versuch beginnt, die Religion des Islam zu usurpieren und die große Mehrheit der muslimischen Gläubigen zu Abtrünnigen zu erklären. Während Wahhab eine Art Sekte gründet, die sich auf einen arabischen Stamm stützt, begründet Qutb etwas, das für die Zukunft noch entscheidender sein wird: eine von allen Bin-

86 Qutb o.J.a: 3, 1. Kapitel (Übersetzung E.H.).

87 Eine ausführliche Darstellung der Kultur- und Gesellschaftskritik Qutbs findet sich in Berman 2004: 97–136.

dungen befreite kämpfende Avantgarde, die den modernen Dschihad ausruft.

Mit dem Konzept der *jahiliyya* wird die Menschheit in zwei Lager geteilt. Auf der einen Seite befinden sich die westlichen, kommunistischen und muslimischen Gesellschaften, in denen das Prinzip der göttlichen Souveränität keine Gültigkeit hat und Menschen über Menschen – in welcher politischen Form auch immer – herrschen, und auf der anderen Seite das noch kleine Lager der wahren Muslime, die Gottes Herrschaft etablieren wollen. Diese ist nach Qutb das eigentliche Ziel des Dschihad. Der Krieg um des Glaubens willen soll die gesamte Menschheit vor der Unglück bringenden Herrschaft des Menschen über den Menschen retten und ihr Frieden und Freiheit zurückgeben. Nur in diesem Sinn der Menschheitsbefreiung akzeptiert Qutb den Begriff des defensiven Dschihad, den er ansonsten als defätistisch und korruptiert durch westliche Einflüsse – hier nennt er vor allem die Orientalisten – ablehnt. Da es nach Qutb beim Dschihad nicht um die Verteidigung einzelner muslimischer Gebiete, sondern um die Errichtung der Herrschaft Gottes und die Befreiung der Menschheit geht, da es in jeder Epoche der Weltgeschichte politische, religiöse, ökonomische, soziale und rassistische Widerstände gegen dieses Ziel gibt und da sogar die muslimischen Gesellschaften korruptiert sind, ist der Heilige Krieg »keine zeitliche Phase, sondern ein ewiger Zustand – ein ewiger Zustand, da Wahrheit und Lüge auf der Erde nicht zusammen existieren können. Wann immer der Islam sich mit der universalen Deklaration erhob, dass Gottes Herrschaft auf der gesamten Erde etabliert und die Menschen vom Dienst an anderen Menschen befreit werden sollen, haben die Usurpatoren von Gottes Autorität auf Erden gegen den Islam gekämpft und ihn niemals toleriert. Für den Islam wurde es zwingend, zurückzuschlagen und die Menschheit aus der Gewalt der Usurpatoren zu befreien. Der ewige Kampf für die Freiheit des Menschen wird so lange währen, bis die Religion für Gott gereinigt ist.«⁸⁸

Qutbs Konzept eines permanenten Dschihad mit dem Ziel, weltweit Gottes Herrschaft zu etablieren, die menschliche Gesellschaft nach seinen Gesetzen einzurichten und alle anderen Kräfte und Systeme zu beseitigen, wischt die scholastischen Unterscheidungen zwischen defensivem und offensivem, innerem und äußerem, großem und kleinem

88 Qutb o.J.a: 6, 4. Kapitel (Übersetzung E.H.).

Dschihad vom Tisch. Der Glaubenskampf ist im Rahmen von Qutbs pragmatistischer Ontologie nichts anderes als ein Ausdruck der wahren Gläubigkeit und des notwendigen inneren und äußeren Kampfes des Gläubigen. Natürlich kämpft der Glaubenskrieger auch gegen sich selbst⁸⁹ und muss sich die islamische Gesellschaft, ist sie erst einmal etabliert, gegen ihre Feinde verteidigen. Aber diese Verteidigung ist in erster Linie keine von territorialen Grenzen, sondern Verteidigung einer Lebensweise, die nach weltweiter Ausbreitung strebt. Sie auf ein Staatsgebiet, auf ein Stück Land zu reduzieren, ist nach Qutb Ausdruck modernen und nicht islamischen Bewusstseins. Das Territorium an sich ist bedeutungslos. Bedeutung hat allein die Frage, ob in ihm Gott und seine Gesetze herrschen und ob von ihm die Befreiung der Menschheit ausgehen kann. Nur dann ist ein Territorium wirklich Islamgebiet (*dar al-islam*) und damit verteidigungswert. Zwar hat Gott die Erde erschaffen, aber erst dann, wenn sie von allen Formen der tyrannischen *jahiliyya* gereinigt ist, ist sie wirklich sein – also heilig. »Es geht nicht darum, die Erde von römischer oder persischer Tyrannei zu befreien, um an ihre Stelle die arabische zu setzen. Jegliche Tyrannei ist böse! Die Erde gehört Gott und sollte für Gott gereinigt werden und sie ist erst dann für Ihn gereinigt, wenn das Banner ›Keine anderen Götter außer Gott‹ auf der ganzen Erde entfaltet wird.«⁹⁰

Die Bedeutungslosigkeit des Territoriums als solches gilt auch für die Heimatländer der Muslime: »Der Boden des Heimatlandes hat für

89 »Bevor ein Muslim auf das Schlachtfeld zieht, hat er vorher schon einen großen Kampf in sich selbst gegen Satan ausgefochten – gegen seine eigenen Wünsche und Ambitionen, seine persönlichen Interessen und Neigungen, die Interessen seiner Familie und seiner Nation [...]« (Qutb o.J.a: 9, 4. Kapitel, Übersetzung E.H.) »Die Wahrhaftigkeit des Glaubens hat sich noch nicht voll erwiesen, solange die Menschen seinetwegen nicht den Kampf auf sich nehmen. Den Kampf gegen ihre eigene Abneigung und ihren Widerstand, den Kampf, durch den sie sich selbst aus dieser ablehnenden Haltung in eine dem Islam und damit der Wahrheit zugewandte Haltung versetzen. [...] Dieser Kampf ist für den einzelnen von größter Wichtigkeit, denn während er mit anderen Menschen ringt, bekämpft er auch sich selbst und seine eigenen Schwächen. [...] Er nimmt dabei die Menschen und das Leben betreffende Fakten wahr, die ihm auf keine andere Weise hätten klar werden können.« (Qutb o.J.b: 22f) »Noch wichtiger jedoch für die Entscheidung, ob sie (die Kämpfer Gottes, E.H.) siegen oder unterliegen werden, ist das Maß, in dem sie bei sich selbst, in ihrem eigenen Leben diese Religion in die Tat umsetzen; ob es ihnen gelingt, ihr in ihrem persönlichen Verhalten und Benehmen praktischen Ausdruck zu verleihen.« (Qutb o.J.b: 19)

90 Qutb o.J.a: 2, 2. Kapitel (Übersetzung E.H.).

sich selbst weder Wert noch Gewicht. Aus islamischer Sicht kann der Boden nur dann Wert gewinnen, wenn auf ihm Gottes Herrschaft etabliert ist und Gottes Lehre befolgt wird; dann wird er zu einer Festung des Glaubens, einem Ort für eine Lebensweise, die ›Heimatland des Islam‹ genannt werden kann, ein Zentrum für die Bewegung der vollständigen Befreiung der Menschheit.«⁹¹ Von diesem Zentrum muss die Initiative zum Heiligen Krieg ausgehen, durch den diejenigen Institutionen und Traditionen bekämpft werden sollen, die der Herrschaft Gottes widerstehen. Fünfundzwanzig Jahre nach dem Erscheinen von *Meilensteine* haben militante Islamisten ihre Lager in Afghanistan in diesem Sinn verstanden, nämlich als eine feste Basis (*qaidat al-ma' lumat*), von der aus der Dschihad geführt werden kann. Und so haben sie sich selbst *qaidat al-ma' lumat*, kurz Al-Qaida genannt. Dass dies nicht nur ein technischer Begriff ist, zeigt die zweite Bedeutung des Wortes *qaida*, das auch Regel bedeutet, nach der zu leben und zu kämpfen ist⁹².

Schon aus diesen wenigen Bemerkungen lässt sich erkennen, wie Sayyid Qutb zum modernen Nationalstaat steht, demjenigen sozial-räumlichen Gebilde, unter dessen Dominanz im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die klassische sakrale Geographie des Islam in den Hintergrund tritt. Nach Qutb kann – und hier unterscheidet er sich deutlich von Afghani, den Muslimbrüdern, dem Inder Maududi, der in der pakistanischen Politik aktiv wurde, und vom wahhabitischen Regime des saudischen Königshauses – der Nationalstaat nicht die politische Form der islamischen Gesellschaft sein. Sich auf den Koran beziehend beginnt Qutb, auf globaler Ebene zu denken, wobei er bevorzugt von islamischer Gemeinschaft spricht, ohne genauer zu definieren, in welchen Räumen diese angesiedelt ist.

»Der Islam vertrat [...] ganz entschiedene und genau festgelegte Ansichten und stellte die echten Bindungen der Menschen untereinander klar heraus. Er sagte: weder Hautfarbe oder Rasse, Familie oder Vaterland noch gemeinsame Interessen und Vorteile sollen die Menschen aneinander binden oder voneinander trennen. Nur ihr gemeinsamer Glaube, ihre Bindung an ihren Gott soll bestimmend für ihre Bindung untereinander sein. [...] Die *Umma* (Gemeinschaft, Bruderschaft) setzt sich aus jenen Menschen zusammen, die durch ihren Glauben

91 Qutb o.J.a: 9, 4. Kapitel (Übersetzung E.H.).

92 Siehe Saghi 2006: 34.

miteinander verbunden sind, und er stellt auch zugleich ihre *Nationalität* dar. [...] Gott unterscheidet die Menschen lediglich aufgrund ihres Glaubens. Gemeinsame Vorfahren, dieselbe Rasse oder das gleiche Heimatland spielen dabei keinerlei Rolle. [...] (Das) war etwas ganz ungewohntes, als der Islam es zuerst propagierte und einführte. Doch heute können wir beobachten, wie die Menschen diese Idee aufgreifen und sich trotz ihrer Zugehörigkeit zu verschiedenen Heimatländern, Völkern, Sprachen, Hautfarben und Rassen auf der Basis ihres Glaubens zusammenschließen. Leider ist es allerdings wahr, dass sie sich nicht aufgrund ihres Glaubens an Gott zusammenschließen, sondern auf der Basis ihres Glaubens an wirtschaftliches oder soziales Wohlergehen. Auf so niedrige Ebene ist die Menschheit heutzutage gesunken. [...] Doch jedenfalls erkennt sie an, dass der Glaube der Grund für einen Zusammenschluss sein kann, dass er ein geistiges oder intellektuelles Bindeglied darstellen kann; das ist bereits ein Fortschritt.«⁹³

Hebt man diesen Fortschritt auf eine höhere Ebene, also den Glauben an den einzigen Gott, würde die Menschheit zu einer einzigen Nation, einer Weltgemeinschaft zusammenwachsen. Das Vorbild für diese Entwicklung hat der Prophet Mohammed gegeben, als er seine familiären und sozialen Bindungen, seine Bluts-, Stammes- und Bodenbande auflöste, von Mekka nach Medina emigrierte und ein Vaterland des Glaubens schuf, eine göttliche, geheiligte Heimat, die sukzessive zu erweitern ist und für die im Heiligen Krieg zu sterben sich lohnt:

»So endete diese Parteinahme – die Parteinahme der Abstammung; und dieser Slogan – der Slogan der Rasse – starb ab; und dieser Stolz – der Nationalstolz – zerstob; und der menschliche Geist stieg zu höheren Horizonten auf, befreit von den Bindungen des Fleisches und des Blutes, befreit vom Stolz auf den Boden und das Land. Seit diesem Tag war das Land der Muslime kein Stück Land mehr, sondern das Heimatland des Islam (*dar al-islam*) – das Heimatland, wo der Glaube regiert und sich Gottes Gesetz (*saria*) durchsetzt, das Heimatland, in dem der Mensch eine Zuflucht gefunden hat und das er verteidigt; und indem er versucht, es auszuweiten, wird er zu einem Märtyrer. Dieses islamische Heimatland ist eine Zufluchtsstätte für jeden, der die islamische *saria* als Gesetz des Staates akzeptiert [...]. Und alle Gebiete, in denen die islamische *saria* nicht in Kraft ist und der Islam nicht dominiert, sind das Hei-

93 Qutb o.J.b: 131–135 (Hervorhebung E.H.).

matland der Feindseligkeit (*dar al-harb*) [...]. Ein Muslim wird bereit sein, gegen es zu kämpfen, sei es auch sein Geburtsort oder der Ort, wo seine Verwandten wohnen oder wo er Besitz oder andere materielle Interessen hat. [...] Dies, und nur dies, ist Islam. Islam sind nicht ein paar über die Zunge gehende Worte oder die Geburt in einem Land, das sich islamisch nennt oder das Erbe eines muslimischen Vaters. Nur dies ist Islam und nur dies ist *dar al-islam* – weder Boden noch Rasse, weder Abstammung, Stamm oder Familie. Der Islam hat die ganze Menschheit aus irdischen Banden befreit, damit sie *in die Himmel aufsteigen* kann, er hat sie von den Fesseln der Blutsbande – den biologischen Ketten – befreit, damit sie sich über die Engel erheben kann. [...] Vaterland ist der Ort, wo der islamische Glaube, die islamische Lebensweise, die *saria* herrscht [...]. Dem entsprechend bedeutet ›Nationalität‹ Glaube und eine Lebensweise, und nur dies ist des Menschen Würde angemessen. Sich nach Familie und Stamm und Nation, nach Rasse und Hautfarbe und Land zu gruppieren, sind Reste eines primitiven Zustandes der Menschheit; diese *jahiliyyah* Gruppierungen stammen aus einer Zeit, in der die geistigen Werte des Menschen auf niedriger Stufe standen.«⁹⁴

Der einzige menschliche Zusammenschluss, der nicht das Kennzeichen der *jahiliyya* trägt, die einzige Nation, die gebildet werden kann, ist die des Glaubens, in der Gott der Herrscher und die Scharia die Verfassung ist. Allein ein solcher Zusammenschluss darf Islamgebiet genannt werden, dem das Kriegsgebiet gegenübersteht. Genau dies ist die Grundaussage der mittelalterlichen sakralen Geographie, die die Welt in zwei Hälften und die Menschheit in drei Kategorien teilt: Die Gläubigen, die gemäß des islamischen Rechts unter der Herrschaft Gottes leben, diejenigen, die zwar einer anderen Religion angehören, aber ins Islamgebiet integriert werden können (*dhimmi*), und die feindlichen Gebiete der Götzendiener, mit denen Krieg geführt werden muss.

Wie schon die positive Bewertung der internationalen Zusammenschlüsse auf wirtschaftlicher und sozialer Ebene zeigt, ist Qutb kein Anti-Modernist, ganz im Gegenteil. Für ihn ist die Entwicklung weg vom Nationalstaat und hin zu globalen Verbindungen ein Vorbild und eine Chance für die Verwirklichung der muslimischen Weltgemeinschaft. Dieser Prozess beginnt nach Qutb in einem Gebiet, wo Gott und seine Gesetze herrschen und von dem aus Krieg gegen jene Regio-

94 Qutb o.J.a: 4f, 9. Kapitel (Übersetzung und Hervorhebung E.H.).

nen geführt wird, in denen die Gottesherrschaft noch nicht verwirklicht ist. Während im Islamgebiet die Menschen allein durch ihren Glauben und die Befolgung der Scharia aneinander gebunden sind und Gott der Alleinherrscher ist, ist das Kriegsgebiet dadurch definiert, dass in ihm die göttliche Ordnung noch nicht herrscht. An die Stelle des Begriffs der Nation treten also die Begriffe Glaubensgemeinschaft (*umma*), Gottesherrschaft (*hakimiyya*) und Islamgebiet (*dar al-islam*). Wenn Qutb das Islamgebiet mit räumlichen Begriffen umschreibt, lassen sich zwei – in ihrer Ausdehnung und in ihrem Wesen unterschiedliche – Gebilde erkennen. Zum einen ist es ein kleiner, schützender Ort (»Zufluchtsstätte«, »Fluchtborg«, »Festung des Glaubens«, »Zentrum der Bewegung«), zum anderen ein unendlich ausgedehnter transzendenter Raum (»Himmel«, »höhere Horizonte«, »Auflösung irdischer Bande«, »Bindung an Gott«). Weder die eine noch die andere Fassung der islamischen Gemeinschaft passt in den 1960er Jahren zum immer noch dominierenden Nationalstaat. Ganz anders heute. Kleine, schützende Gruppen und globale Verbindungen im Überall und Nirgendwo technischer Fließräume sind neue sozialräumliche Formen, an die wir uns gewöhnt haben und die auch von den islamistischen Terroristen intensiv ausgebaut und genutzt werden. Der Gedanke, dass sich das Islamgebiet heute in einzelnen Terrorzellen, Ausbildungslagern und im Internet befindet, liegt nicht fern und würde sicherlich nicht gegen den Geist von Qutbs Definition der Nationalität eines Muslims verstoßen. Auf frappante Weise passt die Qutbsche Version der mittelalterlichen sakralen Geographie des Islam in die moderne soziale und technische Welt, so wie sie sich in den letzten Jahrzehnten entfaltet hat.

Die Modernität von Qutb – oder: seine Kompatibilität mit den Entwicklungen der letzten Jahrzehnte –, zeigt sich noch in anderer Hinsicht. Während die wahhabitischen Erneuerungsbestrebungen die Religion des Islam von ihren neuzeitlichen Überlagerungen befreien wollen, um zu ihrer ältesten Form zurückzufinden, setzt Qutb die positive Haltung der *Salafiyya* gegenüber moderner Technik und Naturwissenschaft fort. Als Pragmatiker und Realpolitiker erkennt er an, dass die muslimische Gemeinschaft weit hinter der wissenschaftlichen, technischen und industriellen Entwicklung zurückgeblieben ist, deren Errungenschaften sie aber für die Erneuerung des Islam benötigt. Zwar besitzt der Islam das Entscheidende – den wahren Glauben –, aber auf der Ebene des wissenschaftlichen, technischen und materiellen Fortschritts, auf der er

einmal vorherrschend war, herrscht nun der Westen: »Die heutige muslimische Gemeinschaft ist weder dazu im Stande noch dazu aufgefordert, sich vor dem großen Genius der Menschheit in Sachen materieller Erfindungen zu zeigen [...]. Europas kreativer Geist ist in diesem Bereich weit voraus und wenigstens in den kommenden Jahrhunderten können wir nicht erwarten, mit Europa zu konkurrieren und auf diesem Feld eine Vormachtstellung zu erlangen. [...] Aber das bedeutet nicht, dass wir den materiellen Fortschritt verneinen sollten. Wir sollten unsere ganze Aufmerksamkeit und unsere Anstrengungen in diese Richtung lenken, nicht weil das in dieser Phase eine essentielle Bedingung dafür ist, die Führerschaft über die Menschheit zu erlangen, sondern weil es eine essentielle Bedingung für unsere Existenz ist; und der Islam selbst, der den Menschen zum Repräsentanten Gottes auf Erden erhebt, [...] macht den materiellen Fortschritt für uns zur Pflicht.«⁹⁵

Hat Qutb plötzlich vergessen, dass Europa samt seinen Wissenschaften und materiellen Fortschritten im unheiligen Zustand der *jahiliyya* lebt? Nein, er hat es nicht vergessen. Er führt vielmehr zwei Kategorien von Wissenschaften ein: die »abstrakten«, die ein Muslim auch bei einem Nicht-Muslim studieren darf, und diejenigen Wissenschaften, die vom Geist der *jahiliyya* durchdrungen sind, die auf keinen Fall bei einem Ungläubigen studiert werden dürfen – es sei denn, man wolle sich über den Zustand der *jahiliyya* informieren, um dann wieder zu den Quellen des Glaubens zurückzukehren. Dies ist, wie Qutb ausdrücklich betont, sein eigener Weg gewesen. Zu der ersten Kategorie der Wissenschaften, die auch bei einem Nicht-Muslim studiert werden dürfen, zählen die Natur- und Ingenieurwissenschaften, aber nur insofern sie keine Aussagen über die Entstehung des Universums und des Menschen, den Sinn und das Ziel des menschlichen Daseins, die menschliche Natur und den historischen Prozess machen und sich auf Experimente, Beobachtung und technische Aspekte beschränken. So geht zum Beispiel Darwin über die reine Beobachtung hinaus und drückt eine Ansicht über die Entstehung des Lebens aus. Unter die zweite Kategorie fallen alle Geistes- und Sozialwissenschaften wie Philosophie, Geschichte, Ethik, Literatur, Kunst, Theologie, Jura, Soziologie, Psychologie und Ökonomie. Nur wenn sich zum Beispiel Psychologie und Soziologie auf Beobachtung, Experiment und Statistik beschränken, ist ihr Studium bei

95 Qutb o.J.a: 2, Einleitung (Übersetzung E.H.).

einem Ungläubigen zulässig, da »alle diese Wissenschaften eine Richtung eingeschlagen (haben), die in der Vergangenheit oder Gegenwart von Überzeugungen und Traditionen der *jahiliyya* beeinflusst wurde. Deswegen kommen alle diese Wissenschaften in Konflikt [...] mit den Grundsätzen jeder Religion, und insbesondere des Islam. [...] Ein Muslim kann in Fragen des Glaubens, der Lebensweise, des Gottesdienstes, der Ethik, der menschlichen Angelegenheiten, der Werte und Standards keine andere Quelle heranziehen als Gott. [...] Es ist aus diesem Grunde seine Pflicht, dass er all das von einem Muslim lernt, dessen Frömmigkeit und Charakter, Glaube und Handeln jenseits allen Tadels sind.«⁹⁶ Alle modernen Wissenschaften, die mit Sinnaussagen, Werten und Normen, Lebens- und Gesellschaftskonzepten, ethischen Prinzipien und Rechtsvorstellungen zu tun haben, alle, die Aussagen über das Leben, den Menschen, das Universum, die letzten Dinge machen, sind *jahiliyya* und führen vom rechten Weg ab.

Mit dieser Unterscheidung zwischen Natur- und Humanwissenschaften scheint Qutb die von ihm gezeißelte christliche Trennung zwischen Materie und Geist zu übernehmen, die Europa seit der Neuzeit in den unheiligen Zustand der *jahiliyya* geführt hat. Warum ist ein Muslim trotzdem nicht gefährdet, wenn er bei einem Nicht-Muslim die »abstrakten« Wissenschaften studiert, zum Beispiel Chemie, Elektrotechnik, Physik, Medizin, Architektur, Agrarwissenschaften, Biologie oder Informatik? Er ist nicht gefährdet, weil diese Wissenschaften einerseits nach Qutbs Verständnis neutral sind, also keine grundlegenden Aussagen über das Leben, die Gesellschaftsordnung, das Universum, die Ethik, das Recht und den Sinn und Zweck des Daseins machen, und weil sie zweitens auf einem islamischen Erbe beruhen, der induktiven, experimentellen Methode, die in der Neuzeit von Europa übernommen wurde⁹⁷. Natur- und Ingenieurwissenschaften bei einem Nicht-Muslim

96 Qutb o.J.a: 1–2, 8. Kapitel (Übersetzung E.H.).

97 »Indem Europa diese experimentelle Methode aufnimmt, ist es in das Zeitalter der wissenschaftlichen Renaissance eingetreten, das es Schritt für Schritt zu großen wissenschaftlichen Höhen führte. Zur gleichen Zeit entfernte sich die muslimische Welt vom Islam mit der Folge, dass die wissenschaftliche Aktivität zuerst immer schwächer wurde und dann vollständig aufhörte.« (Qutb o.J.a: 3, 8. Kapitel, Übersetzung E.H.) Dass sich die Naturwissenschaften seit der Renaissance auf der Basis von Beobachtung und Experiment entwickelt haben und dass diese Methode von den arabisch-islamischen Wissenschaftlern übernommen wurde, ist heute historischer Konsens (siehe Hendrich 2005: 130–139).

zu studieren bedeutet also, *sich das eigene Erbe wieder anzueignen*, das zudem einst mit Gott verbunden war, da alle wissenschaftliche Empirie der Erkenntnis der von ihm erschaffenen Ordnung diente⁹⁸. Während der Abfall vom Glauben die islamische Zivilisation in den wissenschaftlichen Untergang trieb, blühten in Europa die Wissenschaften auf der Grundlage der experimentellen Methode auf. Da sich die neuzeitlichen Wissenschaften nicht nur gegen die unterdrückende christliche Kirche stellten, sondern ganz von Gott abwandten, entstand die europäische *jahilyya* Zivilisation, in der Materie und Geist, Profanes und Sakrales voneinander getrennt sind und die Wissenschaften den Menschen immer weiter von Gott wegführen.

»Zwar ist es eine Tatsache, dass seit dem Beginn des gegenwärtigen Jahrhunderts die Wissenschaft mit ihren tiefgehenden Erkenntnissen selbst angefangen hat, die großen Wissenschaftler wieder zu Gott zurückzuführen. [...] Aber die Verblendung ist noch keineswegs ganz ausgemerzt und dieses Jahrhundert wird zu Ende gehen, bevor der sich noch auf Wanderschaft befindlich Teil der Menschheit aus der Einöde der Gottlosigkeit umkehren wird. Der Lebensraum und die Möglichkeiten hier auf Erden haben sich erweitert [...]. Alles hat größere Ausmaße angenommen, weil die moderne Zivilisation die Menschen mit Luxus und Bequemlichkeit umgibt und ihnen so den Eindruck verschafft, das irdische Leben sei unermesslich groß und wichtig. Wissenschaft, Kultur und Künste haben den Gefühlen und dem Leben der Menschen ganz neue Bereiche erschlossen. Wenn all dies auf der Grundlage des Wissens um Gott [...] entstanden wäre [...], dann wären die neuen Bereiche, die dem Wahrnehmungsvermögen

98 Auch diese Aussage ist historisch korrekt, da das naturwissenschaftliche Denken des Mittelalters von einer ideellen göttlichen Ordnung ausging, »nämlich von der Annahme eines ontologischen Grundes aller äußeren Erscheinungen. [...] Für den nach Erkenntnis strebenden Wissenschaftler bedeutete dies, dass er vom Zufälligen, durch die Sinne Erfahrbaren entweder gerade absah und es als bloße Äußerlichkeit bewertete, oder dass er von der Erscheinung eines Dinges her versuchte, auf sein Wesen, auf das Sein der Sache, zu schließen. [...] Der arabisch-islamischen Kultur kam dabei bis ins Hochmittelalter eine führende Rolle zu, weil sie sich griechisch-orientalischer Wurzeln leichter bedienen konnte [...]. Aristotelisch war dabei der Gedanke, dass jeder nach Erkenntnis Strebende bei den Erscheinungen anzusetzen habe, um durch die **rationale Systematisierung des Erfahrungswissens** zum Wesen der Dinge vorzustoßen. Gerade dadurch wurde zunächst im Kontext der arabisch-islamischen Kultur empirische Wissenschaft möglich.« (Hendrich 2005: 131–133)

und dem Dasein der Menschen durch Wissenschaft und Zivilisation erschlossen worden sind, zugleich eine Bereicherung des religiösen Glaubens gewesen. Sie hätten dann die Menschen näher zu Gott und zu Seinem rechten Weg, nämlich dem Islam hingeführt. Doch der Ausgangspunkt all dessen war die Flucht vor der tyrannischen Kirche und einem Gott, in Dessen Namen die Menschheit unterdrückt wurde. So also entstand aus all dem neu Erschlossenen eine Triebkraft, die den Menschen nur umso weiter von Gott hinwegführte [...]. Was nottut ist, dass eine Gruppe von Gläubigen sich vollkommen Gott anvertraut und dann vorwärts marschiert [...], wobei ihre einzige Sehnsucht ist, Gottes Wohlgefallen zu erlangen. Durch diese Gruppe von Gläubigen werden sich Gottes Vorschriften für die Verwirklichung Seiner Religion in die Tat umsetzen lassen. Diese Gläubigen werden die Wolken der Unwissenheit hinwegfegen [...]. Sie werden dem Willen Gottes Ausdruck verleihen, auf dass Sein Wort auf Erden herrschen werde und die Zügel der Macht Seiner Religion anvertraut seien.«⁹⁹

Es ist auffällig, dass schon die ersten Islamisten, die auf der Grundlage von Qutbs Schriften in den 1970er Jahren als militante Avantgarde agieren, junge Männer mit naturwissenschaftlicher oder technischer Ausbildung sind, eine Konstellation, die sich bis heute beobachten lässt. Das bedeutet nicht, dass hier eine Kausalität vorliegt in dem Sinn, dass die gewaltbereiten Gotteskämpfer schon vor Beginn ihres Studiums die Ansichten von Qutb hinsichtlich der Wissenschaften gekannt und beherzigt hätten. Dennoch gibt es seit den 1970er Jahren eine erstaunliche Wahlverwandtschaft zwischen natur- und ingenieurwissenschaftlichen Studienfächern einerseits und Aktivität in einer militanten islamistischen Gruppe andererseits, ein Phänomen, das schon sehr früh nicht nur in Ägypten, sondern auch in Pakistan und im Iran beobachtet wird¹⁰⁰. Seitdem lassen sich für diese Konstellation immer wieder neue Beispiele finden. Wie die Wahlverwandtschaft zwischen Natur- und Ingenieurwissenschaften einerseits und militantem Islamismus andererseits möglicherweise zu verstehen ist, wird uns im Abschnitt über die Selbsttechniken von Selbstmordattentätern noch beschäftigen. An dieser Stelle muss, die Darstellung des Qutbschen Gedankengebäu-

⁹⁹ Qutb o.J.b.:146f und 149f.

¹⁰⁰ Siehe Ruthven 2004: 103–115.

des abschließend, erst einmal festgehalten werden, dass im Gegensatz zum radikalen Wahhabismus im Umfeld von Qutb eine grundsätzlich positive Haltung gegenüber den modernen Natur- und Ingenieurwissenschaften besteht und deren technische Errungenschaften angeeignet und eingesetzt werden.

* * * * *

In den 1970er und 1980er Jahren lassen sich in Ägypten und bei den arabischen Kämpfern in Afghanistan Veränderungen beobachten, die es gerechtfertigt erscheinen lassen, von einer zweiten Phase im Prozess der Radikalisierung des politischen Islamismus zu sprechen. Diese Veränderungen gehen direkt oder indirekt auf das Leben, die Schriften und den gewaltsamen Tod von Qutb zurück, insbesondere auf seine Analyse der modernen *jahiliyya* und sein Konzept vom Glaubenskrieg. Zu beobachten ist eine sich verschärfende Kritik an den Muslimbrüdern; eine Neubelebung des Begriffs Dschihad; eine verstärkte Militanz gegen den Staat und seine Institutionen; ein allmählicher Rückzug aus der muslimischen Mehrheitsgesellschaft; die Entwicklung alternativer Lebensweisen; eine wachsende Mobilität militanter Individuen und vermehrte internationale Kontakte. Die folgenden Beispiele sollen einen Eindruck von der Radikalisierung des Islamismus in den 1970er und 1980er Jahren vermitteln und zeigen, wie allmählich die Grundlagen für den neuen Terrorismus von Al-Qaida geschaffen werden.

Gleich nach der Hinrichtung von Qutb bilden sich in Ägypten Untergrundzellen. Ayman al-Zawahiri, später Mitbegründer von Al-Qaida, ist damals 15 Jahre alt und erschüttert über den gewaltsamen Tod von Qutb. In seinen Memoiren schreibt er rückblickend: »Nasser glaubte, damit der islamischen Bewegung einen fatalen Schlag zugefügt zu haben. Doch die Vollstreckung des Todesurteils war die Initialzündung für die Gründung der modernen Dschihad-Bewegung.«¹⁰¹ Mit 17 Jahren gründet Zawahiri seine erste Untergrundzelle. Ab Mitte der 1970er Jahre schließen sich solche Zellen zu größeren militanten Gruppen zusammen. 1981 töten die Gruppen *Al-Dschihad* (»Heiliger Krieg«) und *Al-*

101 Zitiert nach Pierre Heumann, Das Hirn von Osama Bin Laden. In: Weltwoche 10/2004 (<http://www.weltwoche.ch/artikel/?AssetID=7146&CategoryID=60>).

Gama'a al-Islamiyya («Islamische Gemeinschaft»)¹⁰² den Präsidenten Anwar al-Sadat. Zu dieser Zeit wird die Gruppe *Al-Dschihad* von dem Ingenieur Muhammad 'Abdassalam Faraj (1952–1982) geführt. In Anlehnung an Qutb rechtfertigt und propagiert er in seinem Manifest »Die vergessene Pflicht« den Heiligen Krieg gegen die eigene Regierung und wird 1982 hingerichtet. Nach dem Attentat auf Sadat befindet sich unter den Verhafteten auch der frisch diplomierte Mediziner Zawahiri, der es nun mehr denn je als seine Pflicht ansieht, Qutbs Werk fortzusetzen. Nach drei Jahren Haft geht Zawahiri zuerst nach Saudi-Arabien und 1986 nach Peschawar/Pakistan, wo er die Führung seiner ägyptischen Gruppe *Al-Dschihad* übernimmt und sich an den finanziell potenten Saudi Osama Bin Laden anschließt. »Ab 1987 nimmt um die immer zahlreicheren geflohenen ägyptischen Kämpfer herum tatsächlich eine neue Struktur Gestalt an. [...] Zawahiri und Bin Laden zeigen sich seither unzertrennlich. Ende 1989, als die Sowjets ihren Rückzug beginnen [...], entsteht eine noch undeutlich formierte Organisation mit dem Ziel, den Kampf gegen die »abtrünnigen Regime in der muslimischen Welt« fortzuführen: Wahrscheinlich nennt sie sich damals bereits Al-Qaida.«¹⁰³

Wenn sich nach Qutb nicht nur Regierungen und nationale Eliten, sondern ganze muslimische Gesellschaften im unheiligen Zustand der *jahiliyya* befinden, dann wird der Krieg für den Glauben tendenziell allumfassend. Es ist nicht nur notwendig, die »ungläubigen« beziehungsweise »abtrünnigen« Regime zu bekämpfen, sondern auch, im feindlichen Umfeld der muslimischen *jahiliyya* Gesellschaft Kerne einer alternativen islamischen Lebensweise auszubilden. So zieht sich zum Beispiel die ägyptische Gruppe »Gemeinschaft der Muslime« (*Jama'at al-Muslimin*) nach dem Tod von Qutb aus ihrem sozialen Umfeld zurück. Sie wird von dem charismatischen Agraringenieur und ehemaligen Mitglied der Muslimbruderschaft Shukri Mustafa (1942–1977) angeführt und in der Öffentlichkeit unter dem Namen »Exkommunika-

102 Die Gruppe *Al-Dschihad* hatte Verbindungen zur Militärakademie. Die Gruppe *Islamische Gemeinschaft* ging aus Studentenverbänden gleichen Namens hervor, die zu Beginn der 1970er Jahre an ägyptischen Universitäten gegründet wurden, mit der europäischen Studentenbewegung vergleichbar sind und anfänglich von Sadat gefördert wurden, um kommunistische und nasseristische Studentenverbände auszuschalten (siehe Steinberg 2005: 113–118).

103 Lacroix 2006: 280f.

tion und Auswanderung« (*Takfir wal Hidjra*) bekannt. Dieser Name ist Programm. *Takfir* ist gleichbedeutend mit der Erklärung, dass Regierung und Gesellschaft vom Glauben abgefallen sind, *hidjra* bedeutet die äußere oder innere Emigration nach dem Vorbild der Auswanderung Mohammeds aus Mekka. Während einige Anhänger von Qutb die Erklärung der Abtrünnigkeit vom Glauben heimlich vornehmen und sich ansonsten – eine Art Maske anlegend – ihrer muslimischen Umgebung anpassen, zieht sich die »Gemeinschaft der Muslime« aus der Gesellschaft zurück, führt eigene religiöse Praktiken ein, erfindet einen eigenen Kleidungsstil und eigene Eheverträge, verweigert die Arbeit in öffentlichen Ämtern des ungläubigen Staates, übt handwerkliche Berufe aus und lebt in ärmlichen Verhältnissen einen alternativen Lebensstil. Auf die zirka zweitausend Mitglieder der »Gemeinschaft der Muslime« wird nicht nur die Presse aufmerksam, sondern auch die Polizei, die einige Gruppenmitglieder verhaftet. Um sie freizupressen, entführt die Gruppe im Juli 1977 den Religionsgelehrten und ehemaligen Minister für Islamische Stiftungen Muhammad al-Dhahabi. Dieser hatte die sektenähnliche Gruppe seinerseits als vom Glauben abgefallen bezeichnet und sie den Rebellen gleichgestellt, die 661 die erste Muslimgemeinschaft verließen. Als die Forderungen der Gruppe nicht erfüllt werden, wird Dhahabi erschossen. Im Prozess wirft Mustafa der ägyptischen Regierung Korruption und Unfähigkeit vor, spricht sich gegen die Beteiligung am Krieg gegen Israel aus, da dieser von einem ungläubigen Staat geführt wird, und vertritt die religiösen Ansichten von Qutb. Zukunftsweisend an diesem Prozess, der mit dem Todesurteil für Mustafa endet, ist der Vorwurf des Militär-Staatsanwalts, dass Mustafa keine theologische, sondern nur eine ingenieurwissenschaftliche Ausbildung habe, die die »religiöse Leere« der Jugend nicht ausfüllen könne. Dass die Schriften von Qutb, Maududi, Afghani oder Wahhab die religiöse Leere der Jugend ausfüllen und sie auch mit revolutionären Ideen versehen, will der Staatsanwalt nicht wahrhaben. Aber er stellt eine interessante Verbindung zwischen Studienfach und islamistischer Militanz her, die kurz darauf von dem ägyptischen Soziologen Saad Eddin Ibrahim bestätigt wird. Von den 34 im Gefängnis interviewten militanten Islamis-

ten haben die meisten natur- oder ingenieurwissenschaftliche Fächer studiert¹⁰⁴.

Alternative Lebensformen ganz anderer Art entstehen in den 1980er Jahren in Afghanistan und Pakistan. Seit der sowjetischen Invasion (1979) kommen erst wenige, dann immer mehr junge Araber in die Region, um die afghanischen Mudschaheddin mit humanitärer und infrastruktureller Hilfe, dann auch im Kampf gegen die sowjetische Armee zu unterstützen. Unter ihnen befinden sich religiös motivierte Araber wie Osama Bin Laden, aber auch Abenteurer, die den Nervenkitzel suchen, und solche, die wie Ayman al-Zawahiri eine Zuflucht für sich und ihre islamistischen Gruppen benötigen. In den Koranschulen, Aufnahme- und Ausbildungslagern der Region entsteht allmählich so etwas wie eine arabische Kultur des Dschihad, die mit Kleidungs- und Bartracht, neuer Namensgebung, Diskussionen um die richtige Linie, asketischer Lebensführung, Tapferkeitsnormen, Legendenbildung und brüderlicher Gemeinsamkeit einen eigenen Lebensstil kreiert¹⁰⁵. Es sind zuerst vor allem Studenten, die ab 1984 in den Semesterferien in das erste afghanische Lager von Osama Bin Laden kommen und an den wenigen Kriegseinsätzen der »arabischen Afghanen« teilnehmen. »Wir bildeten uns selbst aus mit der wenigen Erfahrung, die wir hatten. Wir waren ungefähr 50 Mann, und die Sache wiederholte sich. Im Winter kehrten die meisten Kämpfer nach Hause zurück. Es gab also kein vollkommenes Bewusstsein der Notwendigkeit, die Religion zu verteidigen und die Ungläubigen zu bekämpfen. [...] So wählten wir den Ort, der später »Die Höhle der Gefährten« genannt wurde. Diese Zeit war herrlich, wir lagerten nicht weit vom Feind, und zugleich bauten wir Straßen und Gräben, schliefen alle in einem Zelt [...]. Wir beteten gemeinsam, trafen Entscheidungen gemeinsam, aßen am selben Platz. [...] Ich traf mit al-Sachri zusammen, sprach kurz mit ihm, er war begeistert und entschied, am nächsten Morgen mit uns abzureisen. Er hatte begriffen, was seine Pflicht war, nämlich sein Studium, seinen Abschluss aufge-

104 Zur »Gemeinschaft der Muslime« und den ersten soziologischen Forschungen über militante Islamisten siehe Ruthven 2004: 105–114.

105 Zu den Motiven und der Dschihad-Kultur der »arabischen Afghanen« siehe Hafez 2009: 75–80.

geben... und die ganze Welt. Vier Jahre blieb er bei uns, bis Gott ihm in Dschalalabad den Märtyrertod schenkte.«¹⁰⁶

Es sind genau diese von Bin Laden geschilderten Gemeinschaftserfahrungen, das Hineinwachsen in die neuen »Pflichten« und die Verlockung, die »ganze Welt« hinter sich zu lassen, die am Anfang der internationalen Netzwerke der arabischen Afghanen stehen. Die Organisation der Aufnahme, Ausbildung und Weiterleitung der allmählich heranströmenden arabischen Freiwilligen ist seit Mitte der 1980er Jahre Aufgabe des mit saudischen Geldern finanzierten und von Abdullah Azzam geleiteten »Dienstleistungsbüros«, an dem sich auch Bin Laden beteiligte. Während letzterer vor allem die finanziellen Ströme lenkt, fungiert Azzam als Mittelsmann zwischen den afghanischen Mudschaheddin und den arabischen Gotteskämpfern, als weltweit agierender Botschafter für den afghanischen Heiligen Krieg und als Theoretiker des Dschihad. »Seine systematischen Bemühungen, Propaganda zu machen, Geld zu sammeln und Netzwerke zu knüpfen, trugen wesentlich zur Internationalisierung eines Konflikts bei, der sonst nur eine regionale Auseinandersetzung am Rand der muslimischen Welt geblieben wäre. [...] Das Ergebnis war eine islamistische ›Internationale‹, bestehend aus Männern, die ein starkes Gefühl brüderlicher Verbundenheit über alle nationalen, kulturellen und ideologischen Unterschiede hinweg entwickelten, ein Gefühl, das über die Grenzen des Nationalstaates und den Kampf gegen eine bestimmte arabische Regierung weit hinausreichte.«¹⁰⁷

Diese Merkmale der zweiten Phase zunehmender Radikalisierung islamistischer Ideen und Aktionsformen verstärken sich in der dritten Phase, die 1989 mit dem Abzug der Sowjetstreitkräfte aus Afghanistan und der Rückkehr beziehungsweise Weiterwanderung der arabischen Afghanen beginnt. Geknüpfte Kontakte über Nationen und Kulturen hinweg werden aufrechterhalten, auf praktischer Ebene in sudanesischen und dann auch wieder afghanischen Ausbildungslagern fortgesetzt und im Rahmen einer wachsenden Mobilität gepflegt. Diese Netzwerke stellen die Grundlage für den *globalen Dschihad* dar, der

106 Bin Laden 2006: 57–59. Die Schlacht von Dschalalabad fand im März 1989 statt.

107 Hegghammer 2006: 165f.

sich nun abzuzeichnen beginnt¹⁰⁸. Er wird durch zwei weitere, für die unmittelbare Zukunft entscheidende Elemente forciert. Zum einen durch die Umkehr der strategischen Priorität im Heiligen Krieg und zum anderen durch ein Märtyrerverständnis, das auch das Selbstmordattentat mit einschließt. Waren zuvor die als ungläubig erklärten Regime einzelner muslimischer Nationalstaaten beziehungsweise die sowjetische Besatzungsmacht in Afghanistan die »nahen« Feinde, so richtet sich der Dschihad in den 1990er Jahren immer entschiedener gegen den »fernen« Feind, die westlichen Mächte, allen voran die Vereinigten Staaten von Amerika und Israel. Diese strategische Wende bereitet sich bereits in den 1980er Jahren auf theoretischer Ebene vor.

1981 unterscheidet der Ägypter Faraj (1952–1982) – Anführer der militanten Gruppe *Al-Dschihad* – in seinem Manifest »Die vergessene Pflicht« zwischen dem »nahen« (*al-aduw al-qarib*) und dem »fernen« (*al-aduw al-ba'id*) Feind und gibt dem nahen den Vorrang¹⁰⁹. Diese Unterscheidung nimmt der palästinensische Religionsgelehrte, Afghanistankämpfer und charismatische »Imam des Dschihad« Abdullah Azzam (1941–1989)¹¹⁰ auf, kehrt aber die Prioritäten um. In seiner Schrift »Die Verteidigung der muslimischen Gebiete ist die oberste Pflicht des einzelnen« definiert er 1984 den *casus belli* des Heiligen Krieges neu. Er wird ausgelöst und ist gerechtfertigt, wenn ausländische Aggressoren muslimische Gebiete besetzen. Damit gibt Azzam nicht nur dem äußeren Feind den Vorrang, sondern richtet den Heiligen Krieg auch wieder territorial aus. In ihm geht es vorrangig um die Verteidigung oder Rückeroberung *muslimischen Bodens*, und nicht so sehr um eine religiös motivierte nationale Revolution. Indem Azzam den mus-

108 Zu den Netzwerken der »arabischen Afghanen« und ihrer weiteren Entwicklung nach 1989 siehe Hafez 2009: 80–86.

109 »Der Kampf gegen den nahen Feind [...] ist sinnvoller als der Kampf gegen den fernen Feind [...]. Die Grundlage der kolonialen Präsenz in den Ländern des Islam sind diese Herrscher (die ungläubigen Herrscher der eigenen Heimatländer, E.H.). Deshalb ist es nicht lobenswert und nicht sinnvoll, ja geradezu eine Zeitverschwendung, zu Beginn gegen den Imperialismus vorzugehen. Wir müssen uns zuerst auf unsere eigene islamische Sache konzentrieren, und die besteht in der Einführung des Gesetzes Gottes in unserem Land [...]. Es gibt keinen Zweifel, dass das Schlachtfeld des *jihad* die Ausrottung dieser ungläubigen Führungen und ihr Ersatz durch das allumfassende politische System des Islam ist.« Zitiert nach Steinberg 2005: 46. Zu Faraj siehe auch Lacroix 2006: 324 und 379.

110 Zum Leben und Wirken von Abdullah Azzam siehe Hegghammer 2006: 145–173; Ruthven 2004: 202–214.

limischen Boden und seine Verteidigung beziehungsweise Rückeroberung ins Zentrum rückt, schließt er sich eng an die lange Tradition des Heiligen Krieges an und entfernt sich in dieser Frage eindeutig von den Ansichten Qutbs, für den nicht der muslimische Boden als solcher, sondern die Gottesherrschaft den Vorrang hat. Wird der Dschihad wieder auf muslimisches Territorium bezogen, dann bedeutet das auch eine Veränderung der Art und Weise des Kampfes. Hat der Glaubenskrieg gegen den nahen Feind der eigenen ungläubigen Regierungen einen national-revolutionären Charakter, so muss der Kampf gegen den fernen Feind nach Azzam militärisch geführt werden. Dazu ist – ganz im Sinne von Qutb – eine *feste Basis* notwendig, in der die Glaubenskämpfer ausgebildet und von der aus die verloren gegangenen oder besetzten muslimischen Gebiete zurückerobert werden können. Nach Azzam sollen und können in Afghanistan solche Basen gegründet werden. Er stimmt auch darin mit Qutb überein, dass er nicht primär einen muslimischen Nationalstaat, sondern die muslimische Weltgemeinschaft im Blick hat, die Einheit von Gott, muslimischer Gemeinde und Territorium. Sie ist das strategische Ziel des Dschihad. Dieser kann so lange nicht beendet werden, bis das letzte Stück muslimischen Bodens – von Spanien im Westen bis Indonesien im Osten, von Kasachstan im Norden bis zum Senegal im Süden – befreit worden ist. Erst dann wird die Sünde von der gesamten muslimischen Gemeinschaft abfallen.

Azzams Panislamismus bedeutet jedoch nicht, dass er seinen eigenen Heiligen Krieg, den palästinensischen Dschihad, aufgibt. Dieser ist vielmehr Ausgangs- und bleibender Bezugspunkt seiner strategischen Wende hin zu den fernen Feinden Israel und USA. Als Palästinenser, der im britischen Mandatsgebiet Palästina geboren und während des Sechstagekrieges von 1967 in jordanische Flüchtlingslager getrieben wurde; als Palästinenser, der sich Ende der 1960er Jahre am palästinensischen Kampf gegen Israel beteiligte, ohne sein Studium in Jordanien und Ägypten aufzugeben; als Palästinenser, der in den 1970er Jahren als Professor an der Universität von Amman als »jordanischer Sayyid Qutb« bekannt wurde, hat er nie auf eigenem muslimischen Boden gelebt. Das Territorium der Palästinenser ist in seinen Augen von Israel okkupiert. Diese Okkupation gibt letztendlich den Anstoß dazu, dass Azzam in den 1980er Jahren den Dschihad als Kampf um muslimischen Boden definiert, eine Definition, die den Nahostkonflikt seitdem prägt. Für islamistisch orientierte Palästinenser geht es bis heute nicht so sehr um

die Gründung eines eigenen Staates, als vielmehr um einen erbitterten Kampf um ehemals muslimisch-palästinensischen Boden. Diese Sichtweise vertritt auch die militante Hamas, die seit ihrer Gründung Ende der 1980er Jahre einen Heiligen Krieg zur Rückeroberung palästinensischer Gebiete führt und die Existenz des Staates Israel auf ehemals muslimischem Boden nicht anerkennt.

In Qutbs Lehre werden alle weltlichen Faktoren – Verwandtschaft, Stammeszugehörigkeit, Heimat, Territorium, Besitz – durch das einzige Kriterium des Glaubens und der Gottesherrschaft transzendiert. Praktisch bedeutet das, dass die muslimische Gemeinschaft sich überall befinden kann. Dementsprechend legt Qutb auch wenig Gewicht auf ihre sozialräumliche Bestimmung. Für ihn geht es beim Dschihad ausschließlich um die Frage der Gottesherrschaft, um eine Art islamistischer Befreiungstheologie, um eine religiöse Revolution. Sie beginnt zwar, ganz pragmatisch, mit der Etablierung eines islamischen Zentrums oder Staates, von dem aus sich die Gottesherrschaft weltweit ausbreiten soll, aber solche Zentren oder Staaten haben letztendlich einen rein funktionalen Charakter. In diesem Denkraum bekommt die mittelalterliche sakrale Geographie des Islam, bekommen »Islamgebiet« und »Kriegsgebiet« eine eher metaphorische Bedeutung. Erst mit Azzam, der die Frage der national-religiösen Revolution gleichsam einklammert, gewinnen die Gebietsbegriffe für den militanten Islamismus wieder konkretere Konturen und werden mit ihnen aktuelle geopolitische Verhältnisse interpretiert. War in den 1970er und 1980er Jahren die Landschaft des Dschihad relativ zerrissen – hier die kleinen schützenden Einheiten von militanten Zellen und Gruppen, Lebensgemeinschaften und Ausbildungslagern, dort einzelne nationale Regierungen und die sowjetische Besatzungsmacht in Afghanistan –, bekommt das Kriegsgebiet mit Azzam nun ein einheitliches territoriales Gesicht. Es sind die Länder des westlichen Feindes, zu dem auch Israel gehört, einschließlich ihrer diplomatischen Vertretungen und ihrer wirtschaftlichen und militärischen Stützpunkte in der ganzen Welt, gegen die beziehungsweise in denen gekämpft werden muss. Gegenüber diesem relativ homogenen Kriegsgebiet werden auch die einzelnen muslimischen Gebiete wieder deutlicher als ein zukünftiges zusammenhängendes Islamgebiet wahrgenommen. Dass die Regierungen und Gesellschaften der muslimischen Nationalstaaten »gottlos« und »abtrünnig« sind, wird nach dem Rückzug der sowjetischen Besatzungstruppen aus Afghanistan, der als ers-

ter großer Sieg gefeiert wird, und den Siegen der Taliban im afghanischen Bürgerkrieg (1989–1992) besonders schmerzlich empfunden und gibt dem nicht aufgegebenen Kampf gegen den nahen Feind eine neue Schärfe. Die strategische Umkehr der Prioritäten im Heiligen Krieg bedeutet also nicht, dass der nahe Feind aufgegeben wird, sondern dass der Kampf gegen ihn in einen räumlich erweiterten, in einen globalen Rahmen eingebettet wird.

So stellt für Osama Bin Laden die Tatsache, dass die saudische Regierung im August 1990 westliche Truppen unter Führung der US-Streitkräfte gegen die irakische Bedrohung ins Land ruft, die von ihm angebotenen Afghanistan-Kämpfer ausschlägt und ihn 1994 ausbürgert, den ausschlaggebenden Wendepunkt dar, durch den der ferne Feind in den Vordergrund rückt und der nahe Feind nunmehr unnachgiebig bekämpft wird. Zuerst im sudanischen, dann wieder afghanischen Exil baut er in den 1990er Jahren multinationale Ausbildungslager für militante Islamisten auf, unterstützt transnationale Netzwerke des Dschihad, fusioniert um 1996 in Afghanistan seine eigene Gruppe mit Teilen der ägyptischen Gruppen *Al-Dschihad* und *Gama'a al-Islamiya* zur Al-Qaida und erklärt zwei Mal den Heiligen Krieg gegen Amerika und Israel. Damit ist der Strategiewechsel hin zum fernen Feind auch formal vollzogen. Den Kriegserklärungen »Erklärung des Heiligen Krieges gegen die Amerikaner, die das Land der beiden heiligen Stätten besetzen« von 1996 und »Erklärung der Internationalen Islamischen Front für den Heiligen Krieg gegen die Juden und Kreuzfahrer« von 1998 folgen die ersten Anschläge im neuen Strategierahmen. Bei den zeitgleichen Anschlägen auf die amerikanischen Botschaften in Kenia und Tansania 1998 sterben über zweihundert Menschen und werden über fünftausend verletzt. »Geographisch rückte Al-Qaida an die Arabische Halbinsel heran, das Datum (7. August) markierte den achten Jahrestag der Stationierung amerikanischer Truppen in Saudi-Arabien (7. August 1990). [...] Nachdem er Arabien endgültig den Rücken gekehrt hatte, schwor er, dass das Regime der Sauds den Tod finden würde [...]. In seinen Augen hatten die Sauds sich mit Hilfe der Engländer gegen den Kalifen von Istanbul erhoben und waren damit verantwortlich für den Sturz des Kalifats und die Unterwerfung der muslimischen Welt durch den Westen. Bin Laden zog zahlreiche Parallelen zwischen der Gegenwart und der damaligen Zeit (Beginn des 20. Jahrhunderts, E.H.). Voraussetzung für die Wiederherstellung einer für alle Muslime einheitli-

chen Stellvertretung Gottes war das Hintanstellen von Sonderkonflikten und die Konzentration der Kräfte auf den Kampf gegen die beiden Exponenten der verhassten Herrschaft: Amerika und Saudi-Arabien.«¹¹¹

Im Gegensatz zu Bin Laden vollzieht der Ägypter Ayman al-Zawahiri die Strategiewende hin zum fernen Feind erst Ende der 1990er Jahre, nachdem er in diesem Jahrzehnt vergeblich versucht, seine ägyptische Gruppe *Al-Dschihad* neu aufzubauen und das ägyptische Regime zu destabilisieren. Auf zahlreichen Reisen, die ihn bis nach Europa, Asien, Nord- und Südamerika führen, sucht er finanzielle Unterstützung für seine meist missglückenden Anschläge in Ägypten. Auch der Mordanschlag auf den Präsidenten Mubarak bei dessen Besuch in Addis Abeba/Äthiopien (1995) scheitert, während der Selbstmordanschlag auf die ägyptische Botschaft in Islamabad/Pakistan im gleichen Jahr wie geplant verläuft, sechzehn Tote und Dutzende Verletzte hinterlassend. Warum vollzieht Zawahiri erst Ende der 1990er Jahre die strategische Wende hin zum fernen Feind, die Abdullah Azzam schon 1984 und in seiner Nachfolge Osama Bin Laden Anfang der 1990er Jahre vollzogen hatten? Die Gründe dafür sind von Interesse, da sie die Krise des nationalen Dschihad und zwei mögliche Auswege aus ihr zeigen. Zunächst fällt es Zawahiri immer schwerer, Geld für den nationalen Dschihad aufzutreiben. Wichtiger aber ist die Erkenntnis, *dass der Heilige Krieg gegen den nahen Feind verloren ist*. Zu diesem Ergebnis kommen 1997 die Führer der »Islamischen Gemeinschaft«, die in Ägypten im Gefängnis sitzen und zur Einstellung der Gewalt auf ägyptischem Boden aufrufen. Da die direkte Konfrontation mit dem Regime gescheitert ist und jede Schwächung Ägyptens nur dem äußeren Feind Israel nützt, soll nun zur Predigt (*da'wa*) und zur Islamisierung der Gesellschaft »von unten« zurückgekehrt werden. Eine ganz andere Konsequenz aus dem verlorenen nationalen Dschihad zieht Zawahiri. Wie Bin Laden gibt auch er den national-religiösen Kampf nicht auf, sondern hebt ihn auf die höhere Ebene des globalen Dschihad, der sowohl den Kampf gegen »Juden und Kreuzfahrer« als auch den Kampf gegen »abtrünnige« Regime umfasst. Bin Laden und Zawahiri weigern sich, die national-religiöse Revolution wie Azzam oder die Führer der »Islamischen Gemeinschaft« einzuklammern. Für sie bleibt die Gründung eines

111 Saghi 2006: 39.

islamischen Staates im eigenen Land auch im Heiligen Krieg gegen die »Bande der internationalen Gottlosigkeit«¹¹² auf der militanten Agenda.

Was trotz einiger Unterschiede Azzam, Bin Laden und Zawahiri verbindet und sie von den einheimischen Gotteskämpfern unterscheidet, ist der Verlust eigenen Bodens durch Vertreibung, Flucht und Verfolgung. Entweder von Geburt an oder im Zuge ihres Heiligen Krieges müssen sie sich, ob sie wollen oder nicht, auf einer Meta-Ebene jenseits des Nationalstaats bewegen¹¹³. Diese Herausforderung nehmen sie praktisch und geistig an. Dabei sehen sie sich nicht als umherirrende Fremde, sondern sie integrieren ihre Situation in die religiösen Kontexte der Auswanderung Mohammeds aus Mekka, des Glaubenskrieges gegen nahe und ferne Feinde und des Panislamismus. Wie Azzam, Bin Laden und Zawahiri sind seit Mitte der 1980er Jahre immer mehr militante Islamisten in ständiger Bewegung. Hatte diese zunächst eine bestimmte Richtung, die von den jeweiligen Heimatländern nach Afghanistan und Pakistan führte, so werden nach dem Abzug der sowjetischen Streitkräfte die Mobilitätsströme vielfältiger. Einige Gotteskämpfer bleiben in der Region, einige kehren in ihre Heimatländer zurück und werden dort aktiv, ohne jedoch ihre afghanischen Bezüge zu verlieren, andere wiederum beteiligen sich an den kriegerischen Auseinandersetzungen in Bosnien und Tschetschenien oder leben, wie der Syrier Mustafa Setmariam Nasar, für einige Jahre in Westeuropa, um dann wieder nach Afghanistan zurückzukehren¹¹⁴. Schon für die 1990er Jahre – und nicht erst

112 Al-Zawahiri 2006: 353f.

113 Azzam findet, nachdem er seine Universitätsstelle in Jordanien aus politischen Gründen verliert, eine neue Stelle in Saudi-Arabien, von wo aus er 1981 an die Internationale Islamische Universität Islamabad/Pakistan geschickt wird. 1984 gründet er mit saudischer Unterstützung das »Dienstleistungsbüro« für die arabischen Kämpfer in Afghanistan. Fünf Jahre später wird er in Peshawar/Pakistan ermordet. Bin Laden flieht, nachdem er 1989 aus Afghanistan in sein Geburtsland zurückgekehrt war, 1991 aus Saudi-Arabien in den Sudan. Nach seiner Vertreibung aus dem Sudan 1996 geht er wieder nach Afghanistan. Al-Zawahiri verlässt nach einem dreijährigen Gefängnisaufenthalt 1984 Ägypten und geht nach einer Zwischenstation in Saudi-Arabien nach Afghanistan, von dort mit Bin Laden in den Sudan und dann zurück nach Afghanistan (zu Azzam siehe Hegghammer 2006: 159–164 und Steinberg 2005: 37; zu Bin Laden siehe Steinberg 2005: 49–55; zu al-Zawahiri siehe Lacroix 2006: 279–288).

114 Der 1958 in Syrien geborene Maschinenbauingenieur Setmariam Nasar (alias Abu Musab al Suri) lebt ab 1982 nacheinander in Frankreich, Spanien, Afghanistan (ab 1988), Spanien und England (ab 1991) und wieder Afghanistan (1996 und ab 2000). 2005 wird er von der pakistanischen

für die Zeit nach dem 11. September 2001 – kann man also von einem *nomadischen Dschihad* (Roy) sprechen, der, je eindeutiger der ferne Feind in den Vordergrund rückt, auf globaler Ebene agiert. Die einzigen relativ stabilen Räume, in denen in den 1990er Jahren die nomadische Bewegung zeitweilig zur Ruhe kommen kann, sind die Ausbildungslager im Sudan (1991–1996) und in Afghanistan (1996–2001), das nun von den Taliban beherrscht wird. Diese Lager erfüllen für die militante Bewegung jedoch nicht nur die Funktionen der Sammlung und Ausbildung, sondern sie werden in der Nachfolge von Qutb und Azzam auch als Zellkerne eines zukünftigen islamischen Zentrums oder Staates angesehen. Von hier aus soll der Heilige Krieg gegen nahe und ferne Feinde geführt, von hier aus sollen Stück für Stück muslimische Gebiete zurückerobert beziehungsweise von ihren gottlosen Regimes gereinigt werden bis zum Schluss Gottes muslimische Gemeinde und seine Herrschaft in einem einheitlichen Islamegebiet zur Deckung kommen.

Nach dem Verlust der afghanischen Stützpunkte (2001) wandelt sich die Gruppe Al-Qaida, die hauptsächlich aus saudischen, ägyptischen und jemenitischen Mitgliedern besteht, von einer mehr oder weniger zentralistisch strukturierten Organisation mit einer hierarchischen Führung in ein dezentrales Netzwerk und eine Bewegung, die durch gemeinsame Ideen, Motive und Ziele zusammengehalten wird¹¹⁵. Dieser Wandel ist nicht so radikal wie manchmal angenommen, denn er wurde schon in den 1990er Jahren durch die Netzwerke des nomadischen Dschihad vorbereitet. Er schließt auch die Neubildung fester Basen nicht aus. So bestehen heute (2010) wieder relativ sichere Fluchträume im Grenzgebiet zwischen Pakistan und Afghanistan. Eine zweite Form fester Basen hat sich die Bewegung des globalen Dschihad in den immer professioneller gehandhabten technischen Räumen der Kommunikations- und Informationsmedien geschaffen. Aus ihren Internetseiten, Fernsehkanälen, Blogs und Chatrooms ist sie bis heute nicht vertrieben worden. Hier können sich Bin Laden und Zawahiri, Selbstmordattentäter und lokale Führer mit Lichtgeschwindigkeit bewegen und der Welt zeigen, den Heiligen Krieg propagieren und in die Politik von Staaten und internationalen Organisationen eingreifen. Hier kann die Bewegung des globalen Dschihad diskutieren, Kämpfer rekru-

Polizei verhaftet (siehe Cruickshank/Ali 2007). Zur Mobilität »arabischer Afghanen« siehe Hafez 2009: 82–86.

115 Siehe Steinberg 2005: 59f; Cruickshank/Ali 2007; Hoffman 2004.

tieren und ausbilden. Hier steht auch die »Enzyklopädie des Dschihad« allen zur Verfügung, die die Technik terroristischer Anschläge erlernen und gegen ferne und nahe Feinde anwenden wollen¹¹⁶.

Während in den 1980er Jahren der afghanische Dschihad noch mit militärischen Mitteln ausgetragen wurde und die nationalen Glaubenskriege vor allem das Mittel des traditionellen Attentats auf Einzelpersonen einsetzten, kann der globale Dschihad gegen die fernen Feinde Amerika und Israel weder als militärische Auseinandersetzung noch als national-revolutionärer Kampf geführt werden. Dieser Heilige Krieg verlangt andere Techniken und Taktiken, verlangt vor allem »Märtyreroperationen«, »die am geeignetsten sind, dem Feind Verluste beizubringen«, wobei es notwendig ist, »die Ziele und den Typ der eingesetzten Waffen so zu wählen, dass sie den Feind an seinen sensiblen Punkten treffen, um ihn von der Unterdrückung, Verachtung und Schändung aller heiligen Gewohnheiten und Dinge abzuschrecken und damit er dank dieses Kampfes auf seinen gewöhnlichen Platz zurückkehrt.«¹¹⁷

Der Begriff »Märtyreroperation« (*'amaliyya istichhadiyya*) tauchte erstmals Anfang der 1980er Jahre im Zusammenhang mit den Selbstmordattentaten der libanesischen Hisbollah auf und wurde durch die Operationen der palästinensischen Hamas ab 1995 geläufig. Einige arabische Medien sprechen heute lieber von »Selbstmordoperation« (*'amaliyya intihariyya*), weil sie nicht in den Verdacht geraten wollen, diese Taktik zu rechtfertigen. Das Selbstmordattentat und seine Verknüpfung mit der traditionellen Figur des Glaubensmärtyrers (*shahid*) war – im Gegensatz zu der langen schiitischen Tradition des verklärten Märtyrertodes¹¹⁸ – in den 1980er Jahren für sunnitische Islamisten noch keine Option. In den Schriften Qutbs ist zwar vom Märty-

116 Zur Ausbildung per Internet siehe Musharbash 2006a: 104–107. Vermehrt werden die Propaganda- und Ausbildungsseiten von Al-Qaida auch in englischer Sprache zugänglich gemacht (siehe Musharbash 2006b).

117 Al-Zawahiri 2001/2006: 366.

118 Die lange schiitische Tradition des verklärten Märtyrertods beginnt mit den Bürgerkriegen zwischen Schiiten und Charigiten im 7. Jahrhundert, in denen Hussain Ibn Ali fällt. Sie setzt sich zwischen 1090 und 1200 mit den Assassinen (Nizariten) fort. Im 20. Jahrhundert wird das schiitische Selbstmordattentat nach der iranischen Revolution (1979) von Ayatollah Khomeini unterstützt. Die ersten großen schiitischen Selbstmordattentate der Hisbollah werden 1982/83 im Libanon gegen amerikanische und französische Friedenstruppen verübt (siehe Hartmann 1944:25ff, 157f; Tophoven 1991: 35–50, Seidensticker 2004: 111–113).

rer, der im Heiligen Krieg fällt und dadurch ein höheres Sein erlangt, aber nicht vom Selbstmordattentäter die Rede. Im Manifest »Die vergessene Pflicht« (1981) des ägyptischen Dschihad-Theoretikers Faraj kommt der Begriff Märtyrer kaum und der Begriff Märtyreroperation überhaupt nicht vor. Erst Azzam trägt zur Entwicklung des Märtyrerkults in den Kreisen sunnitischer Militanz bei. »In mehreren Texten preist er das Martyrium als höchste Form der Hingabe an Gott und Krönung des Heiligen Krieges. Ein zentrales Thema seiner Schriften sind denn auch ›die göttlichen Gunstbezeugungen, die den Märtyrern zuteil werden‹ [...]. Die Belohnungen des Märtyrers im Heiligen Krieg werden in der traditionellen muslimischen Theologie ausführlich behandelt, aber bis Azzam hatten sunnitische islamistische Autoren das nicht aufgegriffen. [...] In der Nachfolge von Azzam ist der Märtyrer zu einem zentralen Konzept des radikal-islamischen Schrifttums geworden, und seine logische Konsequenz, das Selbstmordattentat, gehört seit Mitte der 1990er Jahre zu den am meisten verbreiteten und wirksamsten Mitteln islamistischer Terrorgruppen.«¹¹⁹ Im Umkreis von Zawahiri wird das erste Selbstmordattentat 1995 begangen (Anschlag auf die ägyptische Botschaft in Islamabad) und die ersten Selbstmordattentate von Al-Qaida sind die simultanen Autobomben-Anschläge auf die amerikanischen Botschaften in Kenia und Tansania im August 1998. Zu dem Anschlag bekennt sich Al-Qaida unter dem Namen »Islamische Armee für die Befreiung der Heiligen Stätten«.

Diesen Hinweis auf die heiligen Stätten aufnehmend, soll nun die sakrale Geographie des global agierenden islamistischen Terrorismus dargestellt werden, so wie sie sich aus den Schriften von Osama Bin Laden, Abdullah Azzam und Ayman al-Zawahiri herauskristallisieren lässt. Diese drei führenden Männer des modernen Dschihad haben seit den 1980er Jahren in einem engen Austausch gestanden, in dem Azzam die theologische, Zawahiri die strategisch-theoretische und Bin Laden die öffentlichkeitswirksame Autorität verkörperte. In welchen räumlichen Koordinaten denken und handeln sie? Wie wenden sie die mittelalterliche sakrale Geographie des Islam auf die zeitgenössischen Verhältnisse an und welche geopolitischen Ziele verfolgen sie?

119 Hegghammer 2006: 169.

Heiliger Boden und feste Basen, Treue und Bruch, Mauer und Paradies: Die sakrale Geographie des globalen Dschihad

»Das Feuer ist in den Köpfen und nicht auf den Dächern.«

BÖSE GEISTER

Eine sakrale Geographie ist eine Welt-Begründung, eine Kosmogonie, eine zweite Schöpfung, eine Ordnungsmacht. Sie ist stärker als jede Welt-Anschauung, weil sie fest in der Offenbarung des Heiligen verankert ist. Immer dann, wenn sich Göttliches offenbart, tut sich ein Riss im profanen Raum auf, wird ein sakraler Welt-Mittelpunkt markiert. Durch ihn verläuft vertikal die Weltachse (*axis mundi*), die die kosmischen Sphären Himmel, Erde und Unterwelt miteinander verbindet. Die Errichtung eines heiligen Zentrums im Mittelpunkt der Welt garantiert die Wiederholung der Hierophanie und den dauerhaften Kontakt zum Göttlichen. Gleichzeitig baut sich, vom heiligen Zentrum ausgehend, auf der horizontalen Ebene der sakrale Raum nach allen vier Himmelsrichtungen auf. Dieser geordnete und gegliederte horizontale Raum, dieser um den Welt-Mittelpunkt herum konstituierte Kosmos, jenseits dessen sich ein ungegliederter, chaotischer Raum befindet, ist deshalb heilig, weil sich das Heilige bereits in ihm manifestiert hat. Es ist in seinem Zentrum erschienen, das dem Himmel – und der Unterwelt – am nächsten ist. »Aus alledem geht hervor, dass die ›wahre Welt‹ immer in der ›Mitte‹, im ›Zentrum‹ liegt; denn nur dort gibt es eine Durchbrechung der Ebenen und damit eine Verbindung zwischen den drei kosmischen

Zonen. Es handelt sich immer um einen vollständigen Kosmos, wie groß oder klein er auch sein mag. [...] Die große, ja unendliche Zahl der Weltzentren bereitet dem religiösen Denken keine Schwierigkeiten; es handelt sich ja nicht um den geometrischen, sondern um einen existentiellen und heiligen Raum [...].«¹²⁰

Aus diesen wenigen Bemerkungen ist zu entnehmen, dass jede Rekonstruktion eines sakralen Raums von dessen Zentrum, von dessen Welt-Mittelpunkt auszugehen hat. Des weiteren ist zu bedenken, welche Reichweite ein religiöser Kosmos im Zuge seiner symbolischen und physischen Besitzergreifung für sich beansprucht, wo er die Grenze zwischen Kosmos und Chaos, geweihter Welt und ungeordnetem Raum zieht beziehungsweise ob und wie weit er diese verschiebt. Weltreligionen wie Christentum und Islam nehmen einen großen Raum für sich in Anspruch, den sie durch Mission und Eroberung erweitern und dem prinzipiell keine Grenzen gesetzt sind. Nicht zuletzt deswegen werden sie auch als universal bezeichnet. In ihrem Rahmen ist es kaum vorstellbar, dass sich die sakrale Geographie mit einem nationalstaatlichen Territorium deckt. So kann Italien nicht das Gebiet sein, auf das sich die sakrale Geographie des römisch-katholischen Christentums beschränkt, und Saudi-Arabien nicht das Gebiet für den sakralen Raum des Islam, auch wenn sich in beiden Ländern bedeutsame oder sogar die bedeutendsten religiösen Zentren befinden. Daraus folgt für den modernen Dschihad, dass er so lange keine eigene sakrale Geographie entfalten kann, so lange er eine ausschließlich nationale oder regionale Angelegenheit ist, so lange es in ihm um die Befreiung von Osmanischer Herrschaft und Kolonialmächten oder um eine national-religiöse Revolution geht. Erst wenn der moderne Glaubenskrieg sich auf größere geographische Räume bezieht, erst wenn sich – wie bei Wahhab, Afghani, Qutb, Azzam, Bin Laden und Zawahiri – die Perspektive einer übergreifenden muslimischen Gemeinschaft auftut, erst wenn ein einzelnes islamisches Gebiet oder ein einzelner islamischer Staat als Zellkern eines wachsenden sozialräumlichen Gebildes angesehen wird, gibt es auch die Möglichkeit einer sakralen Geographie des modernen Heiligen Krieges. Ob die islamistische sakrale Geographie theologisch korrekt ist oder nicht, ob sie mittelalterlichen Lehrmeinungen und Traditionen widerspricht oder nicht, steht hier nicht zur Debatte. Gegenstand

120 Eliade 1990: 41, 53. Siehe auch Eliade 1990: 23–63.

der Untersuchung ist allein ihre Rekonstruktion, da von der sakralen Geographie des militanten Islamismus ein erhellendes Licht auf seine terroristische Praxis fällt.

Oft wird das heilige Zentrum, das die kosmischen Ebenen untereinander verbindet und von dem der geordnete und gegliederte sakrale Raum ausgeht, durch einen Berg oder eine Erhöhung symbolisiert. Darin drückt sich ein religiöses Gefühl aus, welches besagt, dass »unsere Welt« heiliges Land (ist), weil sie *dem Himmel am nächsten* ist, weil man von hier, von uns aus den Himmel erreichen kann [...]. Nach islamischer Überlieferung ist der höchste Ort der Erde die *ka'aba*, denn »der Polarstern bezeugt, dass sie dem Mittelpunkt des Himmels gegenüberliegt.«¹²¹ Von diesem Welt-Mittelpunkt ausgehend, baut sich seit dem Mittelalter der ausgegliederte sakrale Raum des Islam auf, der den Gläubigen Orientierung in der Welt und im Jenseits ermöglicht. Dass die Kaaba in der Großen Moschee von Mekka weltweit die Gebetsrichtung der Muslime bestimmt, ist nur ein Ausdruck dafür, dass sich hier das Zentrum des islamischen Kosmos befindet. Auch die sakrale Geographie des modernen Dschihad geht von diesem heiligen Zentrum aus und erschafft um es herum einen horizontalen sakralen Raum unter Einbezug der jeweiligen geopolitischen, militärischen und kulturellen Machtverhältnisse. Die sakrale Geographie des modernen Dschihad ist also nicht ein für allemal festgelegt, sondern folgt den Bewegungen der zeitgenössischen Ereignisse, wobei sie sich an die Fixpunkte der klassischen sakralen Geographie des Islam anlehnt und sie für ihre Zwecke einspannt.

»Das jüngste Unglück, das die Muslime getroffen hat, ist die Besetzung des Landes der beiden Heiligtümer, des Hauses des Islam und der Wiege der Prophezeiung seit dem Tod des Propheten und der Quelle der göttlichen Botschaft, wo sich die heilige Kaaba befindet, zu der alle Muslime beten, und zwar durch die Armeen der amerikanischen Christen und ihrer Verbündeten!«¹²² Dies schreibt Osama Bin Laden 1996 in seiner ersten »Kriegserklärung gegen die Amerikaner, die das Land der beiden heiligen Stätten besetzen«. In seinem Geburtsland Saudi-Arabien, das er so gut wie nie beim Namen, sondern meistens »Land der

121 Eliade 1990: 37.

122 Bin Laden 1996/2006: 68.

beiden Heiligtümer« oder »Land der beiden heiligen Stätten« nennt¹²³, hat sich das Heilige offenbart (»Wiege der Prophezeiung«, »Quelle der göttlichen Botschaft«). Damit befindet sich hier der Mittelpunkt der Welt, die »heilige Kaaba«, an der sich alle Muslime orientieren und im Gebet vereinen. Um diesen Mittelpunkt herum erstreckt sich in einem ersten Umkreis das »Land der beiden Heiligtümer«, das »Haus« oder »Gebiet« des Islam (*dar al-islam*), ein geordneter Kosmos, der durch die Manifestation des Göttlichen ein geweihter ist. Im Arabischen kann *dar al-islam* sowohl das individuelle Haus wie auch, nach der mittelalterlichen sakralen Geographie, das Islamgebiet bedeuten, eine Doppeldeutigkeit, die den engen Zusammenhang zwischen sakralem Zentrum (»Haus«) und sakralem Kosmos (»Gebiet«) widerspiegelt.

Das Land der beiden Heiligtümer, in dem sich die heiligen Stätten Mekka und Medina befinden, hat nun ein Unglück ereilt, ein Unglück in einer langen Reihe von Aggressionen gegen Muslime. Es ist von den Armeen amerikanischer Christen und ihren Verbündeten besetzt worden. Nach dem irakischen Angriff auf Kuwait hatte König Fahd im August 1990 zum Schutz vor den Irakern amerikanische Streitkräfte ins Land gerufen. Dass deren Stationierung in Militärstützpunkten von Bin Laden als Besetzung des gesamten Landes begriffen wird, bedarf einer Erklärung. Nur wenn im Rahmen einer sakralen Geographie ein Territorium als heilig angesehen wird, kann eine punktuelle Stationierung fremder Streitkräfte als eine Entweihung des gesamten Gebietes angesehen werden, ähnlich wie das Aufstellen einer Würstchenbude in der Nische einer Kathedrale diese als Ganze entweihen würde. Das beträfe nicht nur die jeweilige Gemeinde, sondern die ganze Christenheit, so wie die Besetzung des Landes der beiden heiligen Stätten, des Landes, in dem sich die Wiege des Islam und seine heiligsten Zentren befinden, alle Muslime angeht: »Wenn sich die Aufgaben häufen, muss man mit dem Wichtigsten beginnen: Den amerikanischen Feind zu vertreiben, der unser Land besetzt hält [...]. Man kann den Angreifer nur zurück-

123 Bin Laden meidet die Nennung Saudi-Arabiens aus zwei Gründen. Zum einen, um sich vom »abtrünnigen« Regime des saudischen Königshauses zu distanzieren, in dem »die Regierung der Menschen« die »Regierung Gottes ersetzt (hat), wohingegen man doch einzig und allein nach dem geöffneten Gesetz regieren darf.« (Bin Laden 1997/2006: 80). Er meidet die Nennung aber auch, um nationale Ansprüche zu vermeiden, die die angestrebte Einheit der muslimischen Weltgemeinschaft (*umma*) stören könnten.

schlagen mit der Gesamtheit der Muslime. Darum müssen sie vorübergehend beiseite lassen, was sie trennt, denn die Augen vor ihren Spaltungen zu verschließen kann nicht schwerer wiegen, als die große Gottlosigkeit zu übersehen, die den Muslimen droht.«¹²⁴ So wie sich alle Muslime im Gebet nach Mekka ausrichten, so sind sie jetzt aufgefordert, ihre nationalen, politischen oder religiösen Differenzen beiseite zu lassen und das Heiligste zu verteidigen, das sie besitzen.

Doch es gibt noch einen zweiten Grund, warum Bin Laden von Besetzung spricht. Nach dem Religionsgelehrten Abdullah Azzam, der für Bin Laden längere Zeit Mentor und religiöse Autorität war, ist der Dschihad nur dann eine persönliche Pflicht – »sogar die wichtigste persönliche Pflicht« –, »wenn Ungläubige in ein muslimisches Gebiet einfallen«, wenn es darum geht, die »Ungläubigen aus unseren Ländern« zu vertreiben¹²⁵. Azzams Auslegung des Dschihad steht in der mittelalterlichen Tradition. Er hat, wie schon im vorherigen Abschnitt ausgeführt, den Heiligen Krieg wieder territorial ausgerichtet und ihn als Verteidigungskampf um muslimischen Boden definiert. In diesem Rahmen muss muslimischer Boden besetzt oder bedroht sein, soll es sich um einen legitimen Dschihad handeln, der die Gesamtheit der Muslime in die Pflicht nimmt und von ihnen verlangt, nicht nur ihre Differenzen zurückzustellen, sondern höchstpersönlich am Kampf teilzunehmen. »Die Kommentatoren, Hadith-Wissenschaftler, Juristen und Rechtsdogmatiker sind sich darin einig, dass, wenn ein Feind in muslimisches Gebiet einfällt oder in ein Gebiet, das einmal muslimisch war, die Bewohner dieses Landes verpflichtet sind, ihm entgegenzutreten. Falls sie es nicht tun, untauglich sind oder lahmen, dann trifft diese Verpflichtung an ihrer Statt diejenigen, die mit ihnen verwandt sind, und so weiter, bis dies die gesamte Erde einschließt. Und niemand darf dieser Pflicht zuwiderhandeln, denn das wäre so, als würde man das Beten oder das Fasten unterlassen, so dass der Sohn ohne die Erlaubnis des Vaters, der Schuldner ohne die Erlaubnis seines Gläubigers, die Frau ohne die Erlaubnis ihres Mannes und der Sklave ohne die Erlaubnis seines Herrn in den Krieg ziehen darf. Diese höchstpersönliche Verpflichtung bleibt so lange in Kraft, bis das Land von dem Makel der Ungläubigen gereinigt ist (allerdings muss die Frau in Begleitung eines Verwandten in den

124 Bin Laden 1996/2006: 69f.

125 Azzam 1984/2006: 179f. Zum defensiven Charakter des islamistischen Dschihad siehe Scheffler 2004: 92f.

Krieg ziehen). [...] Und die Sünde ist solange nicht getilgt, wie ein muslimisches (oder ehemaliges muslimisches) Gebiet in den Händen der Ungläubigen bleibt. Nur dem Kämpfer wird die Sünde verziehen.«¹²⁶ Da es Bin Laden um die Mobilisierung von Kämpfern aus der muslimischen Weltgemeinschaft geht, da er nicht damit rechnen kann, dass seine eigene, nach Qutb im Zustand der *jahiliyya* lebende Gesellschaft den Dschihad ausruft und sich gegen die fremde Militärmacht wehrt, muss er Saudi-Arabien nicht nur als ein heiliges, sondern auch als ein besetztes Land bezeichnen.

Auch beim zweiten, in der Kriegserklärung von 1996 angeführten Unglück ist ein Bezug auf Azzam zu erkennen. Es handelt sich um die »Besetzung der Straße des Propheten«¹²⁷. So wie mit »Land der beiden heiligen Stätten« Saudi-Arabien beziehungsweise die Arabische Halbinsel gemeint ist, ist mit »Straße des Propheten« Palästina gemeint. Dieses Gebiet ist geweiht, weil nach Sure 17,1 Mohammed in einer Nacht zum »fernsten« (Jerusalem) Gebetsplatz gereist ist und dort eine Art Himmelfahrt erlebte. Bin Laden verwendet bewusst veraltete geographische Bezeichnungen, um mit ihnen eine sakrale Geographie des globalen Dschihad zu konstruieren, die jenseits der modernen Nationalstaaten angesiedelt ist. Mit der Bezeichnung Palästinas als Straße des Propheten stellt er dem Land der beiden heiligen Stätten ein zweites sakrales Gebiet zur Seite, dessen Zentrum Jerusalem ist, das von der »Koalition der Juden und Kreuzfahrer« besetzt worden ist und ebenfalls befreit werden muss. Für den Palästinenser Azzam ist Palästina »die heilige Sache des Islam, das Herz der islamischen Welt und eine gesegnete Erde [...]«, mit anderen Worten, der religiöse Mittelpunkt der Welt. Nach Azzam müssten sich die Anstrengungen des Dschihad auf dieses Land konzentrieren. Da jedoch der »Boden«, das »Volk« und die »Ehre« Palästinas zum »Spielball in den Händen der Supermächte geworden« ist und von den Palästinensern in den 1980er Jahren »das Banner des säkularen Staates« geschwenkt wird¹²⁸, empfiehlt er in diesem Jahrzehnt den Kampfwilligen, sich am afghanischen Dschihad gegen die sowjetische Besatzungsmacht zu beteiligen. Wie für Bin Laden nimmt auch für Azzam in den 1980er Jahren Afghanistan eine Sonderstellung ein. Diese Sonderstellung ist mehrfach begründet. Erstens haben sich während der Kolo-

126 Azzam 1987/2006: 201f.

127 Bin Laden 1996/2006: 69.

128 Azzam 1984/2006: 181f.

nialzeit die Afghanen »gegen die Entehrung ihres Glaubens gewehrt«, während sich »die anderen Völker [...] umgehend der Kolonisation und dem Unglauben unterworfen« haben¹²⁹. Zweitens lässt sich in Afghanistan, unterstützt von den afghanischen Mudschaheddin, eine feste Basis für die Verbreitung des Islam errichten. Und drittens ist schon einmal von Khurasan – alte geographische Bezeichnung für Afghanistan – eine messianische Bewegung, die abbasidische Revolution, ausgegangen, die die korrupte Dynastie der Umayyaden stürzen und ein echtes islamisches Kalifat errichten wollte¹³⁰. All das prädestiniert Afghanistan dazu, geheiligter Boden und Basis für den zeitgenössischen Glaubenskampf zu sein.

Die zweite Kriegserklärung von 1998, die von Bin Laden, Zawahiri und militanten Islamisten aus Pakistan, Bangladesch und Ägypten unterschrieben wurde, fügt zu den heiligen beziehungsweise geweihten Gebieten Saudi-Arabien, Palästina und Afghanistan noch ein viertes hinzu. Am Anfang der Erklärung wird noch einmal die Besetzung des heiligsten der muslimischen Länder erwähnt und deren historische Einmaligkeit betont: »Seit Gott die Arabische Halbinsel ausgebreitet, ihre Wüste geschaffen und sie mit Meeren umschlossen hat, hat kein Unglück sie so getroffen wie die Heere der Kreuzfahrer, die Heuschrecken gleich eingefallen sind, ihr Land bedeckt, alles Grün verschlungen haben und ihre Schätze ausbeuten.« Danach folgt die »amerikanische Aggression gegen das Volk des Irak« – »Teil einer Kriegserklärung der Amerikaner an Gott und Seinen Propheten« – mit dem Ziel, den »mächtigsten arabischen Staat in der Region« zu vernichten, die umliegenden Staaten zu entmachten, das Überleben Israels zu garantieren und die »ungerechte Besetzung der Arabischen Halbinsel« fortzusetzen¹³¹. Die Kriegserklärung von 1998 bezieht sich auf das internationale Embargo gegen den Irak, die dadurch verursachten zivilen Opfer und die von der UNO verhängten Flugverbotszonen, die von amerikanischen und britischen Stützpunkten in Saudi-Arabien kontrol-

129 Azzam 1987/2006: 194. »Der Platz, den Afghanistan in der Vorstellungswelt der Islamisten einnimmt, rührt auch von der Tatsache her, dass Afghanistan eines der wenigen muslimischen Länder ist [...], die nie formell kolonisiert wurden. Nach den englisch-afghanischen Kriegen von 1838 und 1878 besetzten die Engländer das Land zweimal für kurze Zeit, sie wurden jedoch schon sehr bald wieder vertrieben.« (Hegghammer 2006: 231)

130 Siehe Scheffler 2004: 97.

131 Bin Laden 1998a/2006: 85f; Bin Laden 1998a/2006: 86f.

liert werden. Doch warum wird der mehrheitlich schiitische Irak als viertes geweihtes Gebiet in die sakrale Geographie aufgenommen? Die störende Tatsache, dass hier die Sunniten in der Minderheit sind, wird ausgeklammert, weil Bagdad beziehungsweise der Irak für das Kalifat des Goldenen Zeitalters steht, für das muslimische Weltreich der Abbasiden (762–1257), in dem Bagdad die Hauptstadt war¹³².

Dass es hier tatsächlich um das als heilig angesehene Zentrum des abbasidischen Kalifats geht, wird 2003, nach der Invasion von US-Streitkräften und ihren Verbündeten in den Irak, noch deutlicher. In seinem »Zweiten Brief an die Muslime im Irak« bezeichnet Bin Laden sie als »Söhne« von Gefährten des Propheten, als »Nachkommen Saladins«, der über die Kreuzfahrer siegte, und als »Helden von Bagdad – Sitz des Kalifats«¹³³. Aus der Perspektive der sakralen Geographie des modernen Dschihad fällt ein erhellendes Licht auf die terroristischen Anschläge gegen Besatzungsmächte und schiitische Zivilbevölkerung im Irak, die mit großer Brutalität durchgeführt wurden und nach wie vor werden. Gleichzeitig wird ein Ereignis beleuchtet, das bis heute relativ unbeachtet geblieben ist. Schon Ende 2005 benennt Zawahiri in einem Brief an irakische Al-Qaida-Verbände die beiden kurzfristigen Ziele im Irak, nämlich die Vertreibung der Amerikaner aus dem Land und die Gründung eines »Islamischen Emirats«, oder, wenn möglich, eines Kalifats¹³⁴. Ungefähr ein Jahr später, im Oktober 2006, wird im Irak ein »Islamischer Staat« ausgerufen, der auch die Unterstützung von Bin Laden und Zawahiri erhält¹³⁵. Die Gründung eines Zentrums oder Staates, in dem Gottes Gesetz herrscht, ist nach Sayyid Qutb der Beginn der weltweiten Gottesherrschaft. Diesen Staat durch sunnitische Araber auf irakischem Boden zu gründen, ist auf dem historischen Hintergrund des mittelalterlichen Kalifats die idealste aller ambitionierten Möglichkeiten. Kein anderes Land bietet sich für dieses Vorhaben so an wie

132 Siehe Saghi 2006: 128.

133 Bin Laden 2003/2006: 119, 123.

134 Siehe Lentini/Bakashmar 2007: 318.

135 »Die Mudschahidin im Irak geben allen Muslimen an allen Orten der Welt und den Sunniten im Irak im Besonderen die frohe Kunde bekannt, dass ein islamischer Staat ausgerufen wird.« (<http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,442703,00.html>) Im Dezember 2006 gratuliert al-Zawahiri zu diesem Schritt (<http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,457196,00.html>) und Bin Laden äußert sich ein Jahr später positiv dazu (<http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,525877,00.html>).

der »mächtigste arabische Staat« in der Region, unter dessen zeitgenössischer Oberfläche das Goldene Zeitalter hervorscheint, das arabisch-sunnitische Weltreich, das Kalifat mit Sitz in Bagdad. Genau genommen ist dies jedoch schon der zweite Versuch, eine Ausgangsbasis für ein zukünftiges Kalifat zu schaffen. Ebenfalls relativ unbeachtet haben in den 1990er Jahren die Taliban ihren »Islamischen Staat Afghanistan« in »Emirat«¹³⁶ umbenannt, nach mittelalterlichem Verständnis eine Provinz eines Kalifats.

»Land der beiden Heiligtümer«, »Straße des Propheten«, »Khurasan« und »mächtigster arabischer Staat« umschreiben eine geographische und politische Entwicklung, eine Art Wellenbewegung, die vom heiligen Zentrum ausgeht, sich ausbreitet und in ein Weltreich münden soll. Entsprechend umfassend ist denn auch das »Urteil«, das die Verfasser der zweiten Kriegserklärung nach »dem Befehl Gottes« verkünden: »Die Amerikaner und ihre Verbündeten zu töten, ob Zivilisten oder Soldaten, ist eine Pflicht für jeden Muslim, der es tun kann, in jedem Land, wo er sich befindet, bis die al-Aqsa-Moschee und die große Moschee in Mekka von ihnen befreit sind, bis ihre Armeen alle muslimischen Gebiete verlassen, mit gelähmten Händen, gebrochenen Flügeln, unfähig, einen einzigen Muslim zu bedrohen [...]. Wir rufen, wenn Gott es gestattet, jeden Muslim, der an Gott glaubt und von Ihm belohnt werden möchte, auf, dem Befehl Gottes Folge zu leisten und die Amerikaner zu töten und ihre Habe zu plündern *an jedem Ort, wo er sie findet, und zu jeder Zeit*, wenn er es kann.«¹³⁷ Mit diesem Urteil brechen die Verfasser der Kriegserklärung mit der historischen Tradition des Dschihad, der immer an bestimmte Territorien und damit auch an einen bestimmten Frontverlauf gebunden war. An diese Tradition hatte Abdullah Azzam angeknüpft, wobei er schon vielfältige Frontverläufe im Auge hatte. Nun entgrenzen Bin Laden und Zawahiri den Heiligen Krieg räumlich und zeitlich, nehmen ihm jegliche Kontur, geben ihm unbestimmte globale Ausmaße. In diesem neuen Krieg sind Feind und Gotteskrieger omnipräsent und das strategische Ziel omnipotent. Es besteht in nichts weniger als der »Einigung der Muslime unter dem Banner der Einzigartigkeit Gottes [...], um das rechtgeleitete Kalifat zu errichten«¹³⁸.

136 Siehe Roy 1999: 7.

137 Bin Laden 1998a/2006: 87f (Hervorhebung E.H.).

138 Bin Laden 2002/2006: 112. Zum Kriegsziel siehe auch Scheffler 2004: 100f.

So allgegenwärtig wie der Feind, so global wie die Kriegsschauplätze und so umfassend wie das strategische Ziel ist auch das weltumspannende Leid der Muslime. Spätestens seit den Schriften Azzams aus den 1980er Jahren gehört die Aufzählung der Leidensgebiete mit zur sakralen Geographie des modernen Dschihad. Auch wenn die Orte und Regionen des Leids weder heiligstes noch heiliges Gebiet sind, gehören sie dennoch zum zukünftigen muslimischen Weltreich und erhalten von ihm her ihre Würde. Gleichzeitig steckt die Leidensgeographie den Rahmen ab, in dem das zukünftige muslimische Weltreich zu verorten ist. Sie kann also auch als eine *Geographie des Anspruchs* gelesen werden. Zu den Räumen des Leids gehören, außer den schon erwähnten Ländern Saudi-Arabien, Palästina, Afghanistan und Irak, noch folgende Staaten und Regionen: Assam (Indischer Bundesstaat), Bosnien-Herzegowina, Burma, Eritrea, Kaschmir, Libanon, Ogaden (Region von Äthiopien), Ostturkestan (westliche Region Chinas), Philippinen, Pattani (Provinz von Thailand), Somalia, Südjemen, Tadschikistan, Taschkent, Tschad und Tschetschenien¹³⁹. Nach Azzam gehören auch diejenigen Länder oder Gebiete dazu, die von Muslimen bewohnt, aber nicht nach muslimischem Gesetz regiert werden – wie zum Beispiel Tunesien und die Türkei –, und diejenigen Gebiete, die einmal muslimisch waren, es heute aber nicht mehr sind – wie zum Beispiel Südspanien, das historische *al-Andalus*¹⁴⁰.

Die Leidensgeographie umreißt das zukünftige muslimische Weltreich. Ihr gegenüber stehen diejenigen Gebiete, in denen schon ein Stück muslimischen Bodens errungen wurde, ein *dar al-islam* im Sinne von Sayyid Qutb, oder in denen der Feind besiegt werden konnte. Das fängt klein an, mit der »Höhle der arabischen Gefährten« (*ma'sadat al-ansar*) im Afghanistan der 1980er Jahre. In der Rückschau verherrlicht Bin Laden diese Zeit dadurch, dass er das Löwensymbol verwendet (*ma'sadat* bedeutet Höhle oder Gegend, die von Löwen unsicher gemacht wird) und sich selbst und seinen Kampfgefährten eine Medina-Abstammung (*al-ansar*¹⁴¹) zuspricht, obwohl er in Riad geboren wurde

139 Siehe Bin Laden 1996/2006: 67; Bin Laden 2003/2006: 124; Azzam 1984/2006: 180.

140 Siehe Azzam 1987/2006: 198, 201 und Azzam, zitiert nach Ruthven 2004: 203.

141 »Der Begriff *al-ansar* bezeichnet die Mediner, die sich dem Propheten nach dessen Ankunft aus Mekka anschlossen und zum Islam übertraten.« (Saghi 2006: 64) Siehe Bin Laden 1991/2006: 57–59; 1998b/2006: 96f.

und in Dschidda aufwuchs. Von Medina abzustammen bedeutet soviel wie in der Aura des Propheten zu stehen, gesegnet zu sein, die kämpfende Avantgarde des Islam zu bilden. Während die »Höhle« noch ein Provisorium darstellt, geben die afghanischen Ausbildungslager der zweiten Hälfte der 1980er und der 1990er Jahre dem Heiligen Krieg schon eine *feste Basis*. Es war zuerst Azzam, der den Begriff in den modernen Dschihad einführte und ihn auch auf städtische Wohnungen und Verstecke anwandte¹⁴². Doch er hat den Terminus nicht erfunden. »Tatsächlich ist ›die feste Basis‹ ein Ausdruck, der bereits von zahlreichen anderen islamistischen Denkern [...] benutzt wurde. Diese verwendeten den Terminus sowohl in einem abstrakten Sinne – als die entschlossene geistige Vorbereitung auf die Verbreitung des Islam – als auch in einem konkreten Sinn – das Gebiet, von dem aus sich der Islam ausbreiten kann. Der Ausdruck dient insbesondere zur Bezeichnung Medinas, das für den Propheten und seine Gefährten die Ausgangsbasis für die Wiedereroberung Mekkas war.«¹⁴³ Nach dem neuen Medina in den afghanischen Bergen, nach dieser geistig und territorial gefestigten Basis (*al-qa'ida*) hat sich die Gruppe von Dschihadisten um Bin Laden und Zawahiri selbst benannt. Damit fällt auf die Organisation Al-Qaida eine Aura des Gesegnet- oder Geheiligtseins, eine Aura, die insbesondere Bin Laden kultiviert. Es ist nicht Mekka, der Geburtsort des Propheten, sondern es ist Medina, das in jeder Hinsicht Ausgangspunkt, Leitbild und Identifikationsort für den modernen Dschihad ist. So wie im historischen Medina hat sich im afghanischen eine kleine Gruppe, eine Vorhut um ihre arabischen Führer geschart und sind von den dortigen Basen aus die ersten Kämpfe gefochten worden mit dem Ziel, den wahren Islam zu verbreiten. Nach dem 11. September 2001 sind diese Basen zerstört worden. Doch heute bestehen nach einhelliger Meinung von Beobachtern und Experten wieder Sammlungs- und Ausbildungslager von Al-Qaida im Grenzgebiet zwischen Afghanistan und Pakistan, einer unzugänglichen Bergregion, die von Stämmen kontrolliert wird¹⁴⁴.

142 »Basen sind Wohnungen, Verstecke, Kommandozentralen, in denen Geheimoperationen gegen den Feind geplant werden. Diese Basen können in Städten sein und werden dann Häuser oder Wohnungen genannt. Sie können auch in gebirgigem, unwegsamem Gelände sein [...]« (Terroristen-Handbuch, zitiert nach Aust/Schnibben 2002: 262)

143 Hegghammer 2006: 214.

144 Siehe <http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,493959,00.html> und <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,490294,00.html>.

Von den afghanischen, zwischenzeitlich auch sudanesischen Basen aus wurden Siege gegen den Feind errungen. Als ersten großen Sieg nennt Bin Laden in seinen »Taktischen Empfehlungen« von 2002 die Vertreibung der Sowjetarmee aus Afghanistan und die Erfolge in Tschechien. Dann erinnert er an terroristische Anschläge im Libanon (1982), in Somalia (1993), in Riad (1995), in Nairobi und Daressalam (1998), in Aden (2000) und an den »gesegneten Dienstag«, als »Jünglinge, die an ihren Herrn glaubten«, »mit fester religiöser Überzeugung, den Glauben im Körper verankert [...], eine kühne, schöne Operation durch(führten), ohne Beispiel in der Geschichte der Menschheit.« Dabei »zerstörten sie die Totempfähle Amerikas« und »rissen mit, was viel größer und gewaltiger war«, nämlich den »Mythos vom großen Amerika«, den »Mythos der Demokratie«, den »Mythos vom Land der Freiheit«, den »Mythos von der nationalen Sicherheit Amerikas«. »Und schließlich konnte alle Welt sehen, dass es möglich ist, die Unterdrückungsmacht Amerika zu schlagen, zu demütigen, zu erniedrigen, zu entwürdigen.«¹⁴⁵ Ob Bin Laden es weiß oder nicht: Totempfähle sind die transportablen Welt-Achsen nomadischer Gesellschaften, die, genauso wie ein stationäres sakrales Zentrum, den Kontakt zum Göttlichen aufrechterhalten und den umliegenden Raum in eine geordnete und bewohnbare Welt verwandeln¹⁴⁶. Einen Totempfahl zu zerstören ist gleichbedeutend mit der Zerstörung eines ganzen Kosmos, was in der Tat mehr ist als die Zerstörung eines wirtschaftlichen und militärischen Machtzentrums. Am 11. September 2001 wurden nach Bin Laden die Gründungsmythen Amerikas zerstört, die Kosmogonie einer großen Nation.

Damit schließt sich in mehrer Hinsicht der Kreis der sakralen Geographie des modernen Dschihad, so wie Bin Laden sie entworfen hat. Von seinem eigenen, dem heiligsten Welt-Mittelpunkt ausgehend, ist in seinen Augen die *axis mundi* des Feindes zerstört worden. Die Angriffe auf die beiden Türme des World Trade Centers und das Pentagon stellen in der Tat einen bis heute nicht überschrittenen Höhepunkt terroristischer Anschläge dar. Die Anzahl der Getöteten, die eingesetzten technischen Mittel, die mediale Präsenz und die spektakulären Bilder machen den 11. September 2001 zu einem herausragenden Ereignis in

145 Bin Laden 2002/2006: 110–112.

146 Eliade 1990: 33f.

der Geschichte terroristischer Anschläge. So präsent bis heute dieser Tag ist, so immer weniger präsent ist seitdem Bin Laden. Vor allem in den letzten Jahren ist an seine Stelle Ayman al-Zawahiri getreten, der Strategie und Theoretiker von Al-Qaida. Seit 2002 gibt er der bis jetzt beschriebenen sakralen Geographie des globalen Dschihad durch ein neues religiöses Dogma noch schärfere Konturen.

Auch für Zawahiri sind die heiligsten und heiligen Städte und Länder – Mekka und Medina auf der arabischen Halbinsel, Jerusalem in Palästina, Bagdad im Irak – von der »Bande der internationalen Gottlosigkeit« besetzt worden, auch er entwirft eine Leidens- und gleichzeitig Anspruchsgeographie, die von Andalusien bis nach Ostturkestan – eine traditionelle Bezeichnung für die westliche Region Chinas – reicht, auch für ihn geht es darum, muslimischen Boden zu befreien, muslimisches Leid zu rächen und einen islamischen Gottesstaat zu errichten. Letzteres ist unbedingt notwendig, denn nach dem Strategen Zawahiri werden die »geglückten Operationen gegen die Feinde des Islam«, wie er wenige Monate nach dem 11. September 2001 schreibt, »trotz ihrer Tragweite einfache Störfeuer bleiben«, wenn sie nicht in das »Ziel eingebunden werden, einen islamischen Staat in der muslimischen Welt zu gründen [...]«. Die Notwendigkeit der Staatsgründung macht er an einem einfachen Beispiel deutlich: »So wie der Sieg der Armeen erst dann besiegelt ist, wenn das Fußvolk den *Boden* besetzt hält, so wird der Sieg der islamischen Bewegung des Dschihads gegen die universelle Koalition erst dann real werden, wenn sie eine *islamische Basis* in der muslimischen Welt besitzt. Sämtliche von uns angeführten Mittel zur Mobilisierung und Rekrutierung der Umma werden ihr Ziel verfehlen, solange in der muslimischen Welt kein *Kalifat* gegründet worden ist.«¹⁴⁷ An dieser Stelle gibt Zawahiri dem Begriff der Basis eine erweiterte Bedeutung. Er versteht darunter nicht nur Zellen, Ausbildungslager und kleinere Gebiete, sondern einen islamischen Gottesstaat, von dem aus die territoriale und politische Einheit der muslimischen Weltgemeinschaft wieder hergestellt werden kann. In einer längeren Videobotschaft vom Juli 2007 benutzt er den Begriff der Basis in eben diesem Sinn. Er drückt in ihr seine Hoffnung aus, den Irak, Afghanistan und Somalia zu Basen, das heißt islamischen Staaten machen zu

147 Al-Zawahiri 2001/2006: 353f, 357, 360f (Hervorhebung E.H.).

können¹⁴⁸. Seit seiner Jugend kämpft er für die Errichtung der Gottes-herrschaft, lange Zeit im nationalen Rahmen. Auch nach seiner Hin-wendung zum fernen Feind hat er den nahen, den »inneren abtrünnigen Feind« nicht vergessen, da die »Herren in Washington und Tel Aviv« die »gottlosen« Regierungen schützen und für ihre eigenen Interessen benutzen, sogar Stützpunkte in deren Ländern errichtet haben. Daraus folgt erstens, »dem Meister, der seinen Knecht schützt«, einen »Hieb« zu versetzen, die »Hauptverbrecher – die Vereinigten Staaten, Russland und Israel – in den Kampf zu zwingen«, den Dschihad in ihre Länder zu tragen, um »denjenigen, die den Brand bei uns entfachen, die Hände zu verbrennen«¹⁴⁹, und zweitens, den Kampf gegen den nahen Feind fortzusetzen. Damit wird, wie bei Bin Laden, der Dschihad räumlich entgrenzt. Hatte Azzam in den 1980er Jahren einzelne territoriale Fron-ten im Blick gehabt, so verwischen sich diese um so mehr, je globaler der Feind konzipiert wird.

Nach Zawahiri bedienen sich die »dem Islam feindlich gesinn-ten westlichen Kräfte [...] der UNO, der dienstbaren Regierungen der muslimischen Völker, der multinationalen Konzerne, der internationa-len Kommunikationssysteme, der internationalen Nachrichtenagenturen und Satellitensender sowie der Nichtregierungsorganisationen, die dazu benutzt werden, um Spionage zu treiben, Komplote zu schmieden, missionarisch tätig zu werden und Waffen zu schmuggeln«. Um dieser weit gestreuten Aktivität des Feindes zu begegnen, darf sich die mili-tante Avantgarde des Dschihad nicht isolieren. Sie muss sich »davor hüten, einen elitären Kampf gegen die Macht zu eröffnen: die Dschihad-Bewegung muss sich auf die Massen zubewegen [...]. Die Parole, wel-che die Umma gut verstanden hat und der sie seit 50 Jahren folgt, ist der Aufruf zum Dschihad gegen Israel [...]«. Auch »auf den Auf-ruf zum Dschihad gegen die Amerikaner« hat die muslimische Welt »positiv reagiert«. Dennoch muss »um die Bewusstwerdung innerhalb der Umma« eine »Schlacht« geführt werden¹⁵⁰. Regierungen, die den Islam – gemeint ist der militante Islamismus – bekämpfen, müssen gezeißelt werden, und die persönliche Verpflichtung eines jeden Mus-lims, sich am Heiligen Krieg zu beteiligen, muss deutlich gemacht wer-den. Die zu gewinnenden »Massen« der Umma sind vielfältigen Ver-

148 Siehe <http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,492471,00.html>.

149 Al-Zawahiri 2001/2006: 363f.

150 Al-Zawahiri 2001/2006: 353, 356f, 359.

suchungen ausgesetzt. Sie leben in den Ländern der Ungläubigen, werden von »gottlosen« Regierungen regiert, »die das geoffenbarte Gesetz verhöhnen und sich mit Juden und Christen verbünden [...]«, und stehen unter dem Einfluss von »Heuchlern, die da Zweifel säen«¹⁵¹, wie zum Beispiel Religionsgelehrte, Intellektuelle und Journalisten, die die veräterischen Herrscher unterstützen, den militanten Dschihad ablehnen oder im Dialog mit westlichen Institutionen und Intellektuellen stehen. In dieser in jeder Hinsicht komplexen Situation muss ein religiöses Prinzip Verhaltensorientierung geben.

Dieses Prinzip entwickelt Zawahiri 2002 in seinem Buch »Die Treue und der Bruch« (*al-wala' wa-l-bara'*), belegt es mit ausführlichen Zitaten aus dem Koran, der Prophetenüberlieferung und den Werken der Kommentatoren und wendet es auf die zeitgenössische Situation an. Der Glaubenssatz, der die Treue gegenüber Muslimen mit einem umfassenden Bruch mit den Ungläubigen verbindet, ist relativ neu. Er soll erstmals 1818 von Sulaiman Ibn Abdallah, dem Enkel von Wahhab und Exponent der radikalsten Strömung des Wahhabitentums, theoretisch behandelt worden sein¹⁵². Auch Zawahiri stellt das Dogma von der Treue und dem Bruch als einen zentralen Glaubenssatz heraus, betont die negativen Folgen seiner Missachtung und die Notwendigkeit, sich gerade heute streng an diesen Glaubenssatz zu halten: »Das Bündnis mit den Gläubigen und die Feindschaft mit den Ungläubigen ist ein wesentlicher Pfeiler im Glauben des Muslims, ohne den sein Glaube nicht erfüllt ist. [...] Diesen tragenden Pfeiler zu vernachlässigen bedeutet, eine Bresche zu öffnen, durch welche die Feinde des Islam einsickern, um die Umma zu zerstören, sie zu täuschen, sie einzulullen und sie dann in Desaster und Katastrophen zu führen. [...] Mehr denn je müssen wir unterscheiden zwischen den Dienern des Islam, die ihn verteidigen, seinen Feinden, die ihn angreifen, und den Unentschlossenen, die nur mit Blick auf die eigenen Interessen handeln und dabei die Widerstandskraft der Umma schwächen und sie von ihrem wahren Kampf ablenken.«¹⁵³

In einer immer unübersichtlicheren Welt, in der der Feind es darauf abgesehen hat, »die Grenzen zwischen dem Wahren und dem Falschen zu verwischen«, und in der der »überschäumende Irrtum [...] auf sei-

151 Al-Zawahiri 2002/2006: 399, 401.

152 Siehe Lacroix 2006: 291f.

153 Al-Zawahiri 2002/2006: 413f.

nen Weg alles vermengt, damit die Verdorbenheit fortdauert«¹⁵⁴, ist es zwingend notwendig, klare Unterscheidungen zu treffen. Sind Vermischungen wie zum Beispiel Bündnisse zwischen westlichen und muslimischen Staaten, die Anerkennung Israels durch arabische Regierungen oder die Geltung säkularen Rechts in muslimischen Ländern ein großes Übel, so ist »der schlimmste Aufruhr in unserer Zeit, der die Einheit Gottes und die islamische Glaubenslehre bedroht, die Abkehr vom Bündnis zwischen den Muslimen und von der Feindschaft mit den Ungläubigen [...]«. ¹⁵⁵ Lag für Azzam die größte Gefahr darin, dass die Muslime den Heiligen Krieg vergessen haben, weswegen »sie heute wie Trümmer (sind), die von einem reißenden Strom fortgetragen werden«¹⁵⁶, so sieht Zawahiri die größte Gefahr darin, dass der Glaubenssatz von der Treue und dem Bruch nicht beherzigt wird. Dieser macht es zur Pflicht, die Diener des Islam unter allen Umständen zu unterstützen und mit dessen Feinden – das sind die Ungläubigen, die vom Glauben Abgefallenen und die Heuchler – auf allen Ebenen des Lebens zu brechen.

Der Bruch betrifft politische, vor allem aber auch soziale und persönliche Beziehungen. Er bedeutet letzten Endes, sich nicht innerlich an die Feinde des Glaubens zu binden – und seien es auch die eigenen Verwandten. Im Einzelnen bedeutet das Dogma vom Bruch, keine Freundschaft oder Vertrautheit mit den Feinden des Glaubens aufkommen zu lassen, ihnen keine wichtigen politischen oder wirtschaftlichen Ämter anzuvertrauen, sich nicht mit ihnen zu verbünden, ihre Gesetze nicht anzuerkennen, die Feinde des Glaubens nicht zu loben oder gern zu haben, sie zu ignorieren, sie nicht im Kampf gegen die Muslime zu unterstützen und vor allem und zwingend, Dschihad gegen sie zu führen. *Das einzige Prinzip, das den Umgang mit den Ungläubigen, den vom Glauben Abgefallenen und den Heuchlern regelt, ist der Heilige Krieg.* Jenseits von ihm darf es keinerlei Kontakt und Austausch, keinerlei positive Gefühle, kein Vertrauen und keine Wertschätzung, keinerlei wie auch immer geartete Zusammenarbeit geben. Diesem umfassenden Bruch steht die unbedingte Treue zu den Glaubensbrüdern gegenüber. Vor allem diejenigen, die wie die ersten Gefolgsleute Mohammeds von Mekka nach Medina ausgewandert sind, »die ihre Heimat verlassen und

154 Al-Zawahiri 2002/2006: 384f.

155 Al-Zawahiri 2002/2006: 386f.

156 Azzam 1984: 178.

ihre Güter aufgegeben haben, um Gott und Seinen Propheten zu unterstützen und Seine Religion zu verankern«, müssen unter allen Umständen mit »Herberge und Hilfe« unterstützt werden, genauso wie diejenigen, »welche hernach gläubig wurden und auswanderten und mit euch stritten«. Ansonsten sind die Gläubigen untereinander »einer des andern Freunde [...], wie die Finger der Hand [...], wie ein einziger Leib: Wenn ein Glied klagt, antwortet der übrige Leib mit Fieber und einer schlaflosen Nacht.«¹⁵⁷

Das Dogma von der Treue und dem Bruch will klare Verhältnisse schaffen in einer Welt, in der Vermischungen und ambivalente Situationen zunehmen. In einer Zeit, in der nicht mehr klar zwischen Islamgebiet und Kriegsgebiet unterschieden werden kann, in der die heiligen Räume durch Besetzer und gottlose Regime entweiht worden sind, in der der Dschihad auf das Terrain des Feindes getragen werden muss, in dem auch Muslime leben, müssen Grenzen noch auf einer anderen als der räumlichen Ebene gezogen werden. Mit dem Glaubenssatz von der Treue und dem Bruch gehen sie durch alle sozialen Beziehungen und Bindungen hindurch. Die Rede vom Bruch mit den Ungläubigen, den vom Glauben Abgefallenen und den Heuchlern macht nur Sinn, wenn zuvor Beziehungen bestanden haben oder die Möglichkeit von Beziehungen angenommen wird. Mit den bestehenden Beziehungen zu den Feinden des Glaubens muss möglichst schnell und eindeutig gebrochen werden, neue dürfen erst gar nicht entstehen. Und so verläuft eine von Gott kommende und deswegen geheiligte Bruchlinie durch alle nur denkbaren politischen, sozialen und privaten Beziehungen. Zwischen muslimischen und nicht-muslimischen Staaten dürfen keine Bündnisse geschlossen werden; die muslimischen Gesellschaften gottlos regierter Länder müssen mit ihren Regierungen brechen, genauso wie mit den »Heuchlern« – den »Cliques« aus Rechtsgelehrten, Journalisten, Schriftstellern und Denkern, die gottlose Herrscher unterstützen und Kontakte zum Westen haben; wenn sich Nachbarn, Kollegen oder Geschäftspartner als ungläubig oder heuchlerisch erweisen, muss der Kontakt zu ihnen sofort abgebrochen werden; das Gebot des Bruchs gilt auch für Freunde und Familienangehörige, die in den Augen der Islamisten vom rechtmäßigen Glauben abgefallen sind. Dass zahlreiche Gotteskämpfer ohne Zögern den Kontakt zu ihren Familien abbrechen,

157 Koranstellen, zitiert nach Al-Zawahiri 2002/2006: 403–405.

geht nicht zuletzt auf das Dogma von der Treue und dem Bruch zurück: »Gott (gepriesen sei Er!) hat gesagt: {O ihr, die ihr glaubt, sehet weder in euren Vätern noch euren Brüdern Freunde, so sie den Unglauben dem Glauben vorziehen; und wer von euch sie zu Freunden nimmt, das sind Ungerechte. [...]}.«¹⁵⁸ Bei all diesen auferlegten Brüchen kann es nicht ausbleiben, dass zum Schluss auch ein Bruch in denjenigen Individuen klafft, die auf die eine oder andere Weise emotional, geistig oder alltagspraktisch an die Ungläubigen und deren moderne Welt gebunden sind. Mit verbotenen Beziehungen nicht zu brechen kommt einem Sakrileg gleich, einer Missachtung göttlichen Gebots und einer Überschreitung geheiligter Grenzen. Auch das Dogma von der Treue und dem Bruch entwirft eine sakrale Geographie, genauer: eine sakrale Sozialgeographie.

Bezieht sich die sakrale Geographie des modernen Dschihad auf einzelne Orte und Gebiete im physischen Raum, denen religiöse, historische und kampfpolitische Bedeutungen verliehen werden, so lehrt die sakrale Sozialgeographie, wie sich muslimische Individuen und Kollektive unter den Bedingungen der Globalisierung und des globalisierten Heiligen Krieges zu verhalten haben. Mit den Ungläubigen, vom Glauben Abgefallenen und Heuchlern zu brechen ist ein Gebot, das überall Gültigkeit hat, in heiligen, entweihten, feindlichen oder auch neutralen Gebieten. Während die sakrale Geographie Individuen nur mittelbar anspricht, wendet sich das Dogma von der Treue und dem Bruch direkt an den einzelnen Muslim. Es will ihn von jedem Feindkontakt abhalten und ihn ganz auf die Seite derjenigen ziehen, die den Dschihad ausgerufen haben. Folgt er nicht dem Treue- und Bruchgebot, so ist das mindeste, was ihm passieren kann, dass er als Heuchler angesehen wird, für seelisch krank gilt oder ihm niedere Motive unterstellt werden¹⁵⁹.

158 Al-Zawahiri 2002/2006: 390.

159 »Gott (gepriesen sei Er!) hat gesagt: {O ihr, die ihr glaubt, nehmt nicht die Juden und Christen zu Freunden; einander nehmen sie zu Freunden, und wer von euch sie zu Freunden nimmt, siehe, der ist von ihnen. Siehe, Allah leitet nicht ungerechte Leute. Und so schaust du die, deren Herz krank ist, zu ihnen um die Wette laufen und sprechen: ›Wir fürchten, es möchte uns ein Glückswechsel befallen.‹ [...] } [...] Ibn Hadschar hat gesagt: ›Daraus leitet sich die Rechtmäßigkeit ab, die Ungläubigen und ungerechten Leute zu meiden, denn bei ihnen zu wohnen heißt, seine Seele in Gefahr zu bringen; dies im Fall, wenn man ihnen nicht hilft und ihre Taten nicht billigt,

Mit dem Dogma von der Treue und dem Bruch geht ein Riss durch die Weltgesellschaft und das Subjekt, entsteht, wie im Mittelalter, ein zweigeteilter Kosmos. In beiden Fällen ist der Dschihad eingebunden in eine sakrale Weltordnung, gekämpft aber wird an unterschiedlichen Fronten. Entfaltete sich das Schlachtfeld im Mittelalter zwischen großen Territorien und Kollektiven, so entfaltet es sich jetzt, gleichsam in pointillistischer Manier, zwischen Individuen und kleineren sozialen Einheiten, die nicht mehr fest an ein Territorium gebunden sind, und im Innern des Subjekts. Zwar gibt es noch den einen, den großen Feind und seine Gebiete, aber auch er agiert weltweit, hat überall seine Botschaften, seine militärischen und wirtschaftlichen Stützpunkte, nutzt internationale Organisationen für seine Interessen, verbreitet über elektronische Medien seine *yahiliyya* Zivilisation, sickert in die Umma ein, täuscht sie und lullt sie ein, interveniert in regionale Konflikte und besetzt heiligen Boden. Nur wenn eine klare, alles und jeden erfassende Trennungslinie zwischen Freund und Feind gezogen wird, wenn die unheilbringenden Vermengungen und Vermischungen in einer globalisierten Welt unterbunden werden, wenn Zweifel und Ambivalenzen beseitigt sind, hat der moderne Heilige Krieg eine Chance. Das von Zawahiri ins Zentrum gerückte Dogma von der Treue und dem Bruch soll wie ein Katalysator wirken, der das Vermischte entmischt, seine freundlichen und feindlichen Bestandteile klassifiziert und keine andere Form von Beziehung zwischen ihnen zulässt als den Krieg. Die praktische Bedeutung dieses Dogmas für die Bildung und den Zusammenhalt islamistischer Terrorgruppen wird sich noch im Abschnitt über die Selbsttechniken von Selbstmordattentätern zeigen, denn gerade auf der Ebene von Individuen und kleinen Gruppen entfaltet es seine katalytische Kraft. Es trägt dazu bei, den Gotteskämpfer zu definieren, ihm seine selbstmörderische Identität zu geben und das paradiesische Endziel zu bestimmen, auf das er zusteuert.

Das Paradies ist der heiligste Raum der sakralen Geographie des globalen Dschihad, der transzendente und abgeschlossenste von allen. Da, wo sich das Göttliche offenbart hat und nach religiösem Verständnis immer wieder neu offenbart, kann mit Gebäuden, Skulpturen und Kulturen diesem Ereignis eine sinnlich wahrnehmbare Form gegeben und

doch wenn man ihnen hilft und sich zufrieden mit ihnen zeigt, so gehört man zu ihnen.« (Al-Zawahiri 2002/2006: 388, 390)

es im physischen Raum angesiedelt und symbolisiert werden. So kann zur Großen Moschee von Mekka gepilgert und die Kaaba umschritten, können rituelle Gebete gesprochen und rituelle Handlungen vorgenommen werden. Der Fall des Paradieses ist ein wenig anders gelagert. Im Unterschied zu Gott, der sich nach jüdischer, christlicher und islamischer Überlieferung gezeigt und in Worten ausgedrückt hat, ist das Paradies nie im irdischen Raum erschienen. Es ging ihm voraus und es wird auf ihn folgen. Von ihm wird erzählt und es wird versprochen. Die Paradieserzählung ist einerseits Teil der Schöpfungsgeschichte des Menschen und seiner Lebenswelt, die im Vergleich zum Paradies als eine geminderte und defizitäre erscheint, und andererseits Teil der heilsgeschichtlichen Erzählung über das Ende der Welt. Aus dem urzeitlichen Paradies wurde das erste Menschenpaar vertrieben und in das endzeitliche Paradies gehen nach dem Jüngsten Gericht die Gerechten ein. Die transzendenten sakralen Räume des ur- und des endzeitlichen Paradieses können in religiösen Texten beschrieben und in Kunstwerken dargestellt werden und auf das endzeitliche Paradies kann sich der Mensch seelisch und geistig, aber auch mit seinen Worten und Taten vorbereiten. Dass das Paradies ausschließlich in der Vorstellungswelt existiert, bedeutet nicht, dass es unwirklich ist. Es bedeutet nur, dass es ontologisch nicht zur materiellen, sondern zur geistigen Wirklichkeitssphäre gehört. Aus der Perspektive räumlicher Wahrnehmung gehört es in die schon angesprochenen Bereiche des psychischen Raumerlebens und der geistigen Raumwahrnehmung, zu der auch Geometrie, Kartierung und Astronomie gehören. Anders ausgedrückt: Sind an jeder Raumwahrnehmung immer schon nicht nur die Sinne, sondern auch psychische und geistige Prozesse beteiligt – die Konstruktion einer sakralen Geographie zeigt dies zur Genüge –, so dominieren in diesem Fall die letzteren. Dennoch entbehrt die Vorstellung vom Paradies nicht jeder materiellen Grundlage. Sie hat einen kulturgeschichtlichen Hintergrund in den altorientalischen Tempel- und Königsgärten, an und in denen so etwas wie ein Paradies erfahr- und erahnbar war. In diesen Gärten sind schon alle Bestandteile der typisch paradiesischen Raumordnung präsent: die eingefriedete Baumpflanzung, das reiche Wasservorkommen und eine Erhöhung an zentraler Stelle. Die persischen Tempel- und Königsgärten waren gewöhnlich in Kreuzform angelegt. Zwei Wasserkanäle gliederten sie in vier Teile, die den vier Vierteln des Universums entsprechen sollten. Den Mittelpunkt bildete in der Regel ein

großes Wasserbecken. Alle diese Gärten waren von einer hohen Mauer umschlossen – paradiesische Oasen inmitten riesiger Wüsten¹⁶⁰.

Das altpersische Wort *pairidaēza*, von dem sich der Paradiesbegriff ableitet, bedeutet seinem Ursprung nach nichts anderes als »Umwallung, Umzäunung«. *Pairidaēza* bezeichnet zunächst die umfriedete Garten- oder Parkanlage. Aus diesem Zusammenhang hat der Historiker Xenophon den Begriff im 5./4. Jh. v. Chr. ins Griechische (παράδεισος) übertragen. »Gärten dieser Art sind exklusive Einrichtungen im ursprünglichsten Sinne des Wortes – sie grenzen aus: eine übermächtige, nicht domestizierbare Natur und das einfache Volk, dem sie zu Zeichen einer alles menschliche Begreifen übersteigenden Herrschaft wurden, die hinter Mauern den Blicken entzogen, das Arkanum der Macht inszeniert. Die Mauer trennt Welten: den nomadisierenden ›Barbaren‹ vom sesshaften Kleinbauern, den besitzlosen Landarbeiter vom mächtigen Potentaten, den Gärtner von seinem Herrn, die schweißtreibende Arbeit unter glühender Sonne vom Lustwandel im kühlen Schatten der Akazien und Palmen. Die Mauer trennt Arbeit und Müßiggang und weckt nicht zuletzt dadurch Begehrlichkeiten. Indem sie den Blick versperrt, stimuliert sie die Phantasie der Ausgeschlossenen, die hinter der Mauer nicht selten eine Pracht vermuten, an die die Wirklichkeit nicht heranreicht. Als undurchdringlichste Form der Umhegung wird die ›Mauer‹ zum Inbegriff der Abgrenzung – und damit zugleich auch zur *differentia specifica* für den Garten.«¹⁶¹

Das Paradies – oder auch Garten Jahwes, Garten Eden, Garten (*dschanna*) beziehungsweise Gärten im Koran – ist ein äußerst schwer zugänglicher, ein sehr exklusiver, ein nach allen Seiten hin abgeschlossener Raum, der aus- und eingrenzt und Macht ausstrahlt. Im Rahmen der sakralen Geographie des globalen Dschihad setzt das Paradies in gewisser Weise die schon auf Erden stattfindende Abgrenzung und Abkapselung fort, so wie sie das Dogma von der Treue und dem Bruch fordert. Sich an dieses Gebot zu halten, alle Kontakte zu Ungläubigen, Abtrünnigen und Heuchlern abzubrechen, nur noch mit Gleichgesinnten zu verkehren und sich feindlich gegenüber einer andersartigen Umwelt zu verhalten, kann logisch und psychologisch als eine erste Stufe auf

160 Zu den persischen Gärten und der Paradiesvorstellung siehe Mayer-Tasch/Mayer 1998: 23 und <http://www.wibilex.de>, Stichwort Paradies/Paradieserzählung.

161 Mayer-Tasch/Mayerhofer 1998: 10f.

dem Weg zum Paradies, als eine erste Vorbereitung auf es und die mit ihm verbundene Macht angesehen werden. So wie die Mauer den überirdischen Paradiesgarten umgibt, werden schon auf Erden unsichtbare Mauern errichtet, die die wahren Gläubigen, vor allem aber militante Aktivisten und Glaubensmartyrer, umhegen. Aus dieser einen Umhegung in die andere zu kommen, ist für Gläubige und Märtyrer nicht leicht. Vor allem der Selbstmordattentäter benötigt ausgefeilte Selbsttechniken auf seinem Weg zum Paradies, denen sich noch in aller gebotenen Ausführlichkeit gewidmet werden soll.

Dass das Paradies unter anderem auch soziale Ab- und Ausgrenzung bedeutet und Macht symbolisiert, ist keine Besonderheit der sakralen Geographie des globalen Dschihad. Diese Merkmale haben sich kulturhistorisch immer wieder an den irdischen Vor- und Abbildern des Paradieses, den persischen Königs- und den mittelalterlichen Kloster-, Burg- und Lustgärten gezeigt. Mit der Verbreitung des Islam gelangt die persische Gartenbaukunst im Osten bis nach Indien und im Westen bis nach Spanien. Die klösterliche Gartenkunst des christlichen Mittelalters will ein Abbild des von Gott als höchstem Gärtner angelegten Paradieses schaffen, möchte die unfassbare überweltliche Schönheit des Paradieses sinnlich vergegenwärtigen und bemüht sich darum, den Klostergarten mit einer Mauer streng von der Außenwelt abzugrenzen. Die höfischen Burg- und Lustgärten sind ebenfalls irdische Antizipationen des himmlischen Paradieses und »Schauplätze der Selbstinszenierung eines sich nach außen strikt abgrenzenden, weil ständig von außen bedrohten Standes. [...] Zum einen organisieren sie den Raum [...], indem sie alle Gestaltungselemente um ein Zentrum (Brunnen, aufgeworfener, grasbewachsener Erdhügel, Laube) gruppieren; zum anderen schließen sie diesen Raum, hierin dem Beispiel der Klostergärten folgend, durch eine feste Einfriedung hermetisch von der Umwelt ab. Gemeinsam konstruieren und definieren beide Maßnahmen den Garten als höfisch-ritterlichen Lebensraum, vom gemeinen Volk ebenso wie von einer als Kontrast empfundenen nichtdomestizierten Natur durch eine unüberwindliche Schranke getrennt.«¹⁶² Das Motiv der Abgrenzung und Ausschließung auf der einen, der Darstellung von Macht auf der anderen Seite kennzeichnet noch weit über das Mittelalter hinaus die Gärten und Parkanlagen kirchlicher und weltlicher Herrscher. Im

162 Mayer-Tasch/Mayerhofer 1998: 19–21, 26, 38, 46, 52.

formal-räumlichen Element der Mauer, die nur Auserwählten Zugang zum Garten gewährt, verkörpern sich beide Motive.

Nach dem Koran ist das Paradies ausschließlich den Gerechten vorbehalten, die nach dem Jüngsten Gericht in es eingehen. Seine Raumordnung und das Leben in ihm besteht aus wenigen, für das Paradies charakteristischen Merkmalen. Dazu gehören Bäche und Quellen, Schatten und Speise, erhöhte Polster und Teppiche, Schmuck und wertvolle Kleider, die Gesellschaft reiner Gattinnen, Ruhe und die Verzeihung Gottes¹⁶³. Die Suren 37 und 56 haben immer wieder zu Spekulationen Anlass gegeben, da in ihnen von paradiesischen Jungfrauen, Mädchen beziehungsweise Huris die Rede ist. Neben sprachlichen Fragen spielt hier die um den Märtyrer kreisende Auslegungsgeschichte des Korans eine zentrale Rolle. Auf sie hat sich im Rahmen des modernen Dschihad zuerst Abdullah Azzam bezogen. Nach der überlieferten Auslegung und ihrer Weiterentwicklung durch Azzam kommt der Märtyrer sofort – und nicht erst nach den Qualen des Jüngsten Gerichts – ins Paradies. Da ihm schon durch sein Selbstopfer alle Sünden vergeben sind, darf für ihn kein Totengebet gesprochen werden. Ihm wird die höchste Stelle in der Nähe von Gottes Thron zugewiesen, er bekommt eine wertvolle Ehrenkrone, wird mit vielen Jungfrauen verheiratet, die immer Jungfrauen bleiben, und kann eine große Zahl Verwandter mit zu sich ins Paradies hinüberziehen, diese also vor dem Höllenfeuer retten¹⁶⁴. Alle diese Privilegien

163 »Verheiß aber denen, die glauben und das Rechte tun, dass Gärten für sie bestimmt sind, durchheilt von Bächen [...]; und darinnen werden sie reine Gattinnen empfangen und sollen ewig darinnen verweilen.« (Sure 2,25) »Für jene sind Edens Gärten, durchheilt von Bächen. Geschmückt werden sie darinnen mit Armspangen von Gold und gekleidet in grüne Kleider von Seide und Brokat, sich lehnend darinnen auf Diwanen. Ein herrlicher Lohn und eine schöne Ruhestätte!« (Sure 18, 31) »Das Bild des Paradieses, das den Gottesfürchtigen verheißten ward: In ihm sind Bäche von Wasser, das nicht verdirbt, und Bäche von Milch, deren Geschmack sich nicht ändert, und Bäche von Wein, köstlich den Trinkenden; und Bäche von geklärtem Honig; und sie haben in ihnen allerlei Früchte und Verzeihung von ihrem Herrn.« (Sure 47, 15) »Kam die Geschichte der Bedeckenden (Stunde) zu dir? Die einen Gesichter werden an jenem Tage niedergeschlagen sein [...]. Die andern Gesichter werden an jenem Tage fröhlich sein, zufrieden mit ihrer Mühe (auf Erden) in hohem Garten, in dem sie kein Geschwätz hören. In ihm ist eine strömende Quelle, in ihm sind erhöhte Polster und hingestellte Becher und aufgereichte Kissen und ausgebreitete Teppiche.« (Sure 88, 1–2, 8–16)

164 Siehe Azzam 2006: 241–243; Azzam zitiert nach Ruthven 2004: 203–206; Hoffman 2002: 305.

machen den Märtyrer tendenziell zu einem Heiligen, der, wenn auch nur für die eigenen Verwandten, für andere Fürbitte einlegen kann. Die Vorteile, die der Märtyrer im Paradies genießt, sind nichts anderes als Ausgestaltungen seiner Exklusivität und Macht, wobei sich die äußere Abgrenzung des Paradieses innerhalb von ihm noch einmal als eine herausgehobene, erhöhte Position wiederholt. Sie bezeichnet, verfolgt man die Paradieserzählung bis in ihre mythischen Anfänge zurück, den Berg Gottes beziehungsweise den Weltenbaum, die beide als Spitze der Welt-Achse, der kosmischen *axis mundi*, aufgefasst werden, von der aus sich der sakrale Raum nach allen vier Himmelsrichtungen entfaltet.

Indem wir Schritt für Schritt den Aufbau der sakralen Geographie des globalen Dschihad verfolgt haben, haben wir eine vertikale Kreisbewegung beschrieben. Sie beginnt mit einer Abwärtsbewegung, durch die die kosmischen Sphären der Transzendenz und Immanenz miteinander verbunden werden und im irdischen Raum ein heiliges Zentrum markiert wird, entfaltet sich dann von diesem Zentrum ausgehend im horizontalen, tagespolitisch ausdifferenzierten Raum und führt in einer Aufwärtsbewegung wieder zum transzendenten Ausgangspunkt zurück. Was aktuell im irdischen Raum geschieht, welche Ziele hier zu verfolgen sind, welche Mittel im Kampf für sie angewendet werden und wie der irdische Raum letztendlich geordnet werden soll, steht im Kontext dieses geschlossenen kosmischen Kreises, der seinen Antrieb von einer göttlichen Autorität erhält und wieder zu ihr zurückführt. Die Rolle, die der Märtyrer in dieser Kreisbewegung einnimmt, ist eine doppelte. Er kämpft im Namen Gottes für dessen Herrschaft auf Erden, sein heiliges Territorium und seine Gemeinde, und er führt das irdische Geschehen wieder zu Gott zurück. Damit garantiert er, dass auf Erden wirklich in Gottes Namen gehandelt wird. In diesem Sinn ist der Märtyrer ein Vermittler, der in Gottes Auftrag blutige Geschichte schreibt und sie ihm gleichzeitig verkündet. In den Worten Azzams: »Das Leben der Umma hängt allein von der Tinte ihrer Gelehrten und dem Blut ihrer Märtyrer ab [...], so dass die Karte der islamischen Geschichte mit zwei Linien gefärbt ist: die eine ist schwarz [...], die andere rot vom Blut der Märtyrer. [...] Geschichte schreibt ihre Linien allein mit Blut. Das luftige Gebäude des Ruhmes und der Glorie wird allein auf Schädeln errichtet. Ehre und Respekt können nur auf einem Fundament aus Krüppeln und Leichen ruhen. Reiche, ausgezeichnete Völker, Staaten und Gesellschaften können ohne das Beispiel solcher Märtyrer nicht gegründet

werden. [...] In der Tat, diejenigen, die glauben, dass sie die Wirklichkeit oder Gesellschaften ohne Blutopfer und Wunden, ohne reine, unschuldige Seelen verändern können, haben das Wesen unserer Religion nicht verstanden. Sie verstehen nicht die Methode des besten aller Boten (Gott segne ihn und schenke ihm Frieden).«¹⁶⁵ Der Märtyrer ist in der Nachfolge des Propheten ein Bote Gottes, seine Methode ist das Blutvergießen. Er handelt im Namen Gottes auf dem Feld der irdischen Geschichte und trägt diese zu Gott zurück, zu dem er unmittelbaren Zugang erhält. Damit führt er zugleich einen irdischen und einen kosmischen, einen blutigen und einen geistlichen Krieg und hat Anteil an geschichtlicher und himmlischer Macht.

165 Zitiert nach Ruthven 2004: 203f (Übersetzung E.H.).

Technischer und sakraler Raum II:

Auf der Suche nach kosmischer Macht und Harmonie

Iwan schwieg fast eine Minute lang, sein Gesicht wurde plötzlich sehr traurig. »Hör zu: Ich habe mich nur auf die kleinen Kinder beschränkt, damit es möglichst anschaulich ist. Von den übrigen menschlichen Tränen, mit denen die ganze Erde [...] getränkt ist, sage ich kein Wort [...]. Ich bin eine Wanze und gebe in aller Bescheidenheit zu, dass ich nicht verstehen kann, warum das alles so eingerichtet ist. Die Menschen sind demnach selbst schuld: Ihnen ward das Paradies zuteil, aber sie hatten nach der Freiheit getrachtet [...], wider besseres Wissen, dass dies ihr Unglück bedeuten würde, und verdienen demnach kein Mitleid. Oh, nach meinem, dem jämmerlichen irdischen euklidischen Verstand weiß ich lediglich, dass es Leiden gibt, dass niemand schuld ist, dass das eine sich schlicht und einfach von einem anderen ableiten lässt [...]. Was habe ich davon, dass niemand schuld ist und dass ich das weiß, ich brauche Vergeltung, andernfalls werde ich mich selbst vernichten. Und zwar eine Vergeltung nicht in der Unendlichkeit, irgendwo und irgendwann, sondern hier, schon auf Erden und vor meinen eigenen Augen. Ich habe geglaubt, also will ich es mit eigenen Augen sehen [...]. Habe ich etwa gelitten, um mit meiner eigenen Person, mit meinen Missetaten und meinem Leiden Dung für die zukünftige Harmonie von anderen zu sein? Ich will mit eigenen Augen sehen, wie die Hirschkuh neben dem Löwen wohnt und wie der Ermordete aufersteht und seinen Mörder umarmt. Ich will dabei sein, wenn alle plötzlich erkennen, wozu alles gut gewesen ist. Auf diesem Wunsch gründen alle Religionen auf der Erde, und ich glaube. Aber da sind die Kinderchen, und was mache ich dann mit ihnen? [...] Pass auf: Wenn alle leiden sollen, um mit ihrem Leiden die ewige Harmonie zu erkaufen, was haben die Kinder damit zu tun? Bitte, sag es mir! Es ist unbegreiflich,

weshalb auch sie leiden und die Harmonie mit ihren Leiden erkaufen sollen. [...] Und gerade hier komme ich an den Punkt, den ich nicht hinnehmen kann. Und ich beeile mich, solange ich noch auf Erden bin, meine Maßnahmen zu ergreifen [...] und weise deshalb eine höchste Harmonie entschieden zurück. Sie ist nicht auch nur ein Tränchen jenes gemarterten Kindes wert [...]. Sie ist es nicht wert, weil seine Tränchen unvergolten bleiben. Sie müssen aber gesühnt werden, sonst ist eine Harmonie undenkbar. [...] Ich will nicht, dass die Mutter den Peiniger umarmt, dessen Hunde ihren Sohn zerfleischt haben! Sie soll ihm nicht vergeben! [...] Ich will keine Harmonie, aus Liebe zur Menschheit will ich keine Harmonie. Lieber bleibe ich bei meinem ungerächten Leid und meinem ungestillten Zorn, mag ich auch *im Unrecht* sein. Noch dazu ist diese Harmonie viel zu teuer, der Eintrittspreis übersteigt unsere Verhältnisse. Darum beeile ich mich, mein Billett zu retournieren.«

DIE BRÜDER KARAMASOW

Es ist Zeit für eine zweite Engführung, eine zusammenfassende Betrachtung der immer wieder angeklungenen Motive, die sich an den sakralen und technischen Räumen gezeigt haben. Im letzten Abschnitt wurde deutlich, dass das Paradies des modernen Glaubenskämpfers nicht nur ein sakraler Raum der Sehnsucht, sondern ganz entschieden auch ein sakraler Raum der Macht ist. Die unbestimmte Sehnsucht in eine transzendente Ferne wird durch einen subjektiv empfundenen Verlust irdischer Heimat ausgelöst. Das mag auch bei den islamistischen Selbstmordattentätern eine Rolle spielen. Doch bei ihrem gezielten religiösen Streben nach dem Paradies stehen weltliche und geistliche Macht im Vordergrund, denen in ihrer Wahrnehmung ein weltlicher und geistlicher Machtverlust vorausgeht. Wie in einer Situation der Ohnmacht durch das Opfer des eigenen Lebens geistige Macht errungen und ausgeübt werden kann, welche existenzielle Haltung ein wahrer Gläubiger einzunehmen hat und was er vermag, hat in den 1960er Jahren Sayyid Qutb vorgelebt. Zwei Jahrzehnte später hat der Religionsgelehrte Abdullah Azzam die Figur des Märtyrers, seine Heilserwartungen und seine soziale Position in der muslimischen Gemeinschaft mit eindrücklichen Bildern versehen und theologisch legitimiert. Diese Wiederbelebung des Märtyrergedankens in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist Teil eines leitmotivischen Stranges, bei dem es um *Macht* und *Ohnmacht* geht.

Dass sich muslimische Gemeinschaft und islamische Zivilisation spätestens seit dem 18. Jahrhundert in einer Situation der Schwäche und Ohnmacht befinden, wird im Rahmen der islamistischen Erneuerungsbewegungen immer wieder darauf zurückgeführt, dass sich die muslimische Gemeinschaft vom authentischen Glauben der frommen Altvorden abgewendet hat. Auf diesem allgemeinem Hintergrund aufbauend, ändern sich im Laufe der Zeit die Erklärungen für den Zustand der Schwäche und Ohnmacht je nach regional- und weltpolitischer Lage. Für Wahhab haben das abergläubische Volk, die Spitzfindigkeiten der Religionsgelehrten, die antiken wissenschaftlichen Einflüsse, der allgemeine Abfall vom Glauben, die luxuriöse Lebensweise und die abtrünnigen Herrscher des Osmanischen Reiches die muslimische Gemeinschaft geschwächt. Afghani sieht in der politischen Unfreiheit einen zentralen Grund für die religiöse Erstarrung des Islam und in der Freiheit der muslimischen Völker den Weg, der zu einer politischen und religiösen Wiedergeburt führen soll. Die Vorstellung, dass mit der nationalen Unabhängigkeit muslimische Gemeinschaft und islamische Zivilisation sich aus Schwäche und Ohnmacht befreien können, bestimmt den politischen Islamismus des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Als immer mehr muslimische Gesellschaften ihre nationale Unabhängigkeit erlangen, wird jedoch deutlich, dass mit der nationalen Unabhängigkeit noch keine religiöse Erneuerung garantiert ist. Die neuen muslimischen Nationalstaaten und Gesellschaften sind noch keine islamischen im idealen und alles umfassenden Sinn des Islamismus, da sie nicht ausschließlich unter der Herrschaft Gottes und seines Gesetzes stehen, da in ihnen das soziale, wirtschaftliche, politische, rechtliche und kulturelle Leben nicht in einer allein vom Glauben bestimmten Art und Weise geregelt ist. Dieser Zustand, den Sayyid Qutb in den 1960er Jahren die moderne *jahiliyya* nennt, erklärt für ihn die faktische Ohnmacht derer, die das Wichtigste, nämlich den wahren Glauben, besitzen. So lange auch in den muslimischen Ländern Menschen über Menschen herrschen – sei es in diktatorischer oder demokratischer Form –, Gottes allumfassende Souveränität nicht anerkannt ist, sich westliche Einflüsse und neues Heidentum verbreiten, kann die Schwäche der muslimischen Gemeinschaft nicht überwunden werden. Die auf Qutb aufbauenden islamistischen Religionsgelehrten und Theoretiker des militanten Dschihad teilen diese Analyse und heben einzelne Aspekte der muslimischen *jahiliyya* hervor. So wird von Azzam die

Ohnmacht der muslimischen Gemeinschaft damit erklärt, dass sie den Heiligen Krieg vergessen hat, und Zawahiri sieht die Wurzel des Übels darin, dass der Glaubensgrundsatz von der Treue und dem Bruch missachtet wurde, es also auf allen Ebenen zu viel Kontakt zwischen Gläubigen und Ungläubigen gibt. Gleichzeitig haben in den muslimischen Ländern vom Glauben abgefallene Herrscher die Macht an sich gerissen und Tür und Tor für westliche Einflüsse, Interessen und die militärische Besetzung heiliger Länder geöffnet. Sind seit dem 18. Jahrhundert die Erklärungen für die Ohnmacht der muslimischen Welt je nach historischer Lage verschieden, so bleibt das angestrebte Ziel immer das gleiche. Es geht um die Etablierung von Gottes Herrschaft auf Erden, die Gründung eines islamischen Staates beziehungsweise Reiches, die Wiedererlangung von religiöser Macht, die gleichzeitig auch eine weltlich-politische ist.

Das im Laufe des 20. Jahrhunderts immer militanter werdende islamistische Machtstreben konzentriert sich zuerst auf national-religiöse Revolutionen. In den 1980er Jahren findet es dann im von der Sowjetunion besetzten Afghanistan ein Kampffeld vor, in dem multinationale islamistische Kräfte gefördert, gebündelt und in den Zusammenhang panislamistischer Ziele gestellt werden können. Nachdem – in den Augen der Islamisten mit Gottes Hilfe – die kommunistische Supermacht vertrieben ist, sich in Afghanistan ein rigider islamischer Staat etabliert hat und die national-religiöse Revolution gescheitert ist, richtet sich die Aufmerksamkeit auf den fernen Feind, vor allem die Vereinigten Staaten von Amerika, Israel und deren engste Verbündete. Da diese überall präsent sind, werden seit den 1990er Jahren weltweit ihre diplomatischen, militärischen und ökonomischen Stützpunkte und ihre Bürger angegriffen und auch Anschläge in den Heimatländern des fernen Feindes ausgeübt. Vertreter und Bürger von Staaten, ganze Gesellschaften oder, wie am 11. September 2001, große Teile der Weltgesellschaft durch »Märtyreroperationen« in Angst, Schrecken und Ohnmacht zu versetzen, ist Ausdruck gewalttätiger Machtausübung. Die Mittel, die die islamistischen Terroristen dazu einsetzen, sind einerseits der konventionelle Sprengstoff und andererseits die energetischen Kräfte moderner technischer Systeme. Letztere bilden seit dem 19. Jahrhundert das materielle Rückgrat der modernen westlichen Gesellschaften, ihrer kolonialen Herrschaft und der neueren wirtschaftlichen, politischen und sozialen Prozesse der Globalisierung. In

den energiegeladenen technischen Fließräumen haben sich von Anfang an kollektive und individuelle, ökonomische und kulturelle Macht und Ohnmacht verkörpert.

Im 19. Jahrhundert setzen die europäischen Kolonialmächte Eisenbahn, Straßenbau und Nachrichtentechnik systematisch als Instrumente von militärischer Eroberung, Raumerschließung und Enklavenbildung ein und verfolgen mit diesen technischen Systemen ihre geopolitischen und wirtschaftlichen Interessen. So bildet sich der vorrangig aus technischen Korridoren und strategischen Stützpunkten bestehende koloniale Machtraum heraus. Ihm steht die auf der Fläche wohnende Bevölkerung relativ ohnmächtig gegenüber. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts werden dann nicht zufällig Eisenbahnlinien, Häfen und Telefonanlagen von Aufständischen angegriffen. Je bestimmender sich die technischen Fließräume in allen Ländern entwickeln, um so mehr wird der Zugang zu ihnen eine Frage politischer, sozialer, ökonomischer und symbolischer Macht und Ohnmacht. Der Anschluss an Verkehrs- oder Kommunikationssysteme entscheidet über die Entwicklung und Bedeutung von Städten, Regionen, Unternehmen, Familien und Individuen. In diesem Rahmen entfaltet sich seit dem 19. Jahrhundert auch das Phänomen der philobatischen Umnutzung technischer Räume. Sind es zuerst junge Männer der aristokratischen und bürgerlichen Eliten, die mit Kraftwagen, Motorrad und Flugzeug in die gefährlichen Bereiche der Geschwindigkeit und die freundlichen Weiten des Gleitens, Schwebens und Fliegens aufsteigen, so sind die Bewegungsenergien technischer Verkehrsmittel und die psychischen Raumerlebnisse des Philobaten heute fast jedem zugänglich. Das Gefühl der eigenen Allmacht im technischen Raum kann mit dem kleinsten Motorrad erzielt werden, genauso wie das Nichtvorhandensein eines Motorrades schnell zum Gefühl der Ohnmacht führen kann. Der Philobat ist ganz an die moderne technisch-wissenschaftliche Zivilisation an- und in sie eingepasst. Aus ihr gewinnt er seine Freiheit und Unabhängigkeit, in ihr entwickelt er seine Selbstbeherrschung und Kontrolle über technische Ausrüstung und Menschen, in ihr erlebt er seine triumphierende Lust an der Gefahr und das im unbestimmten Raum der Weite sich entfaltende Gefühl einer mit dem Universum verschmolzenen Allmacht. Dabei hat er nicht die Absicht, anderen zu schaden, sondern progressiv schmerzhaft, ihn ohnmächtig zurücklassende Erfahrungen zu bewältigen, im Gleiten, Schweben und Fliegen Grenzen und Hindernisse aufzulösen

und die harmonische Verschränkung mit dem All wieder herzustellen. Dass diese auf ihn selbst gerichtete Absicht sein eigenes Leben und das Leben anderer, die ihm in der Regel ohnmächtig ausgeliefert sind, gefährden kann, dass in den freundlichen Weiten bedrohliche Situationen auftauchen, ist die dunkle, doch notwendige und immer präsente Seite des Nervenkitzels. Aus der Perspektive des Philobaten sind die Gefahren letztendlich zu bewältigen, da er unter dem Schutz der freundlichen Weiten steht. Für ihn führen Straße und Luftraum in ein gesteigertes Leben, nicht in den Tod und die transzendente Ferne des Paradieses.

Seitdem islamistische Selbstmordattentäter technische Bewegungsenergien und Gehäuse als Waffe und Schlachtfeld gebrauchen, sind Macht und Ohnmacht im technischen Fließraum wiederum anders verteilt. Der in Flugzeug, Bus oder Bahn eingeschlossene Passagier, der Reisende in Flughäfen und Bahnhöfen, der Fußgänger auf Plätzen, Märkten und Straßen, der Soldat in seinem Stützpunkt wird zu einem ohnmächtigen Gefangenen und zur Zielscheibe von Selbstmordattentätern, die in und mit Verkehrsmitteln angreifen. In diesem Moment haben diejenigen, die ihr eigenes Leben nicht mehr schützen und erhalten wollen, absolute Macht über das Leben ihrer Opfer. Diese Macht ist eine abgeleitete. Auch der moderne Dschihad globalen Ausmaßes wird im Namen und im Auftrag Gottes geführt. Das bedeutet, dass er nicht allein ein weltlicher und weltumspannender, sondern ein kosmischer ist. Er steht im Kontext eines religiösen Universalismus, der Erde und Himmel umfasst. Dementsprechend ist auch das strategische Kriegsziel ein kosmisches. Es geht um die Wiedererrichtung von Gottes Herrschaft in einem einheitlichen muslimischen Territorium, in das langfristig die gesamte Menschheit einbezogen werden soll. Wie in allen spätantiken und mittelalterlichen Reichen – dem christlichen Imperium Romanum seit dem 4., dem Reich von Byzanz seit dem 7. und dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation seit dem 10. Jahrhundert – wird auch im arabischen Islamischen Reich seit dem 7. und im Osmanischen Reich seit dem 16. Jahrhundert der Alleinherrscher als Stellvertreter Gottes beziehungsweise seines Sohnes oder Propheten angesehen. Allen diesen Reichen ist gemeinsam, dass sie sich selbst als universale Imperien mit einem heilsgeschichtlichen Auftrag begreifen, als kosmische, Erde und Himmel umfassende Einheiten. Dass es im modernen Dschihad letztendlich um ein solches, Erde und Himmel umfassendes Imperium geht,

hat Qutb immer wieder mit seinen Metaphern von der Befreiung der Menschheit aus irdischen Fesseln und ihrem Aufstieg in den Himmel deutlich gemacht.

Räumlich gesehen sind theokratische Reiche dreidimensional. Sie erstrecken sich nicht nur in der Fläche, sondern haben eine ideale dritte Dimension transzendenter Höhe, aus der sie ihre Legitimation beziehen. Das bedeutet, dass sie zugleich einen global-weltherrschaftlichen und einen kosmisch-gottesherrschaftlichen Anspruch haben. Auch wenn moderne Supermächte Flugzeuge in den Himmel, Satelliten und Raketen in den Weltraum schicken können oder sich ihre Regierungen zuweilen auf Gott als höchste Autorität berufen, sind sie dennoch in ihrer ganzen globalen Machtfülle immer noch wesentlich an die zweidimensionale Erdoberfläche gebunden, an die »lange und breite, aber niedrige Kiste«¹⁶⁶ des irdischen Lebensraums. Theokratische Reiche hingegen haben den Deckel dieser Kiste schon immer gehoben und ihr Territorium als Grundfläche einer Pyramide angesehen, an deren Spitze Gott steht. Es muss also deutlich zwischen *globalem* und *kosmischem* Raum unterschieden werden, eine Unterscheidung, die auch die Art und Weise der Kriegsführung, die angestrebten Kriegsziele und das psychische Erleben von Kampf, Tod und Raum bestimmt. Phänomenologisch entspricht die Unterscheidung zwischen globalem und kosmischem Raum derjenigen zwischen *Weite-* und *Ferneraum*. Dass zwischen globalem und kosmischem Raum beziehungsweise Weite- und Ferneraum unterschieden werden muss, bedeutet nicht, dass es sich bei diesen leitmotivischen Begriffspaaren um Gegensätze handelt. Der globale Raum kann in den kosmischen, der Weite- in den Ferneraum übergehen.

Das Paradies ist, und zwar an herausragender Stelle, derjenige sakrale Raum, der ein kosmisches Weltbild und eine kosmische Denk-, Wahrnehmungs- und Erlebnisweise begründet. Es ist der transzendente Ferneraum religiöser Sehnsucht schlechthin. In ihm beginnt nach jüdisch-christlicher und islamischer Auffassung die Geschichte der Menschheit und zu ihm kehrt in der endzeitlichen Heilsgeschichte alles Leben zurück. Diejenigen, die im Rahmen des modernen Dschihad noch vor dem Ende aller Zeiten ihren erstrebten Eingang ins Paradies beschleunigen wollen, nutzen dabei die globalen technischen Räume des Verkehrs, der Kommunikation und Information. Diese umspannen

166 Vilém Flusser, zitiert nach Dünne/Günzel 2006: 278.

und durchziehen mit ihren Netzen die Erdoberfläche, erheben sich auch in den satellitenbestückten Himmel. Trotzdem bleiben sie erdbezogen. Strukturell bestehen technische Fließräume aus Linien und Punkten, äußerst schmalen Korridoren und relativ kleinen Ausbuchtungen. Horizontale und vertikale Netze sind Raumstrukturen, die sich zwar auf die zweidimensionale Fläche stützen, diese aber in keiner Weise abdecken oder ausfüllen. Ihr Zweck ist im Gegenteil die Überwindung der Fläche. Den technischen Fließräumen geht es nicht um Gebiete oder Territorien, sondern um eine De-Territorialisierung, eine Vernichtung räumlicher Tiefe. Wie theokratische Reiche stoßen auch sie in eine andere Dimension vor. Im Unterschied jedoch zum kosmischen Universalismus, der sich in eine ideale dritte Dimension der Höhe erhebt, führen technische Fließräume die vierte Dimension der physikalischen Raumzeit ein und eröffnen den so genannten virtuellen Raum. In ihm ist potentiell alles zu jeder Zeit zugegen, simultan und immer vorhanden. Geographische Fläche und historische Zeit spielen keine Rolle mehr. Es sind jedoch nicht erst die elektronischen Kommunikations- und Informationstechniken, sondern schon die scheinbar verständlicheren technischen Fließräume des Verkehrs und der Versorgung, mit denen die Überwindung von Fläche und historischer Zeit beginnt, das Erleben der Allgegenwart einsetzt. Trinkwasser, das in achtzig, Erdgas, das in drei Tausend Kilometer Entfernung gewonnen wird, ist augenblicklich da, sobald man den Hahn aufdreht. Weit entfernte Städte kommen aufeinander zu und sind fast gleichzeitig zugegen, sobald sie mit einer Fluglinie verbunden sind. Wie im gekrümmten Weltraum mit seinen Wellentälern, rückt in allen technischen Fließräumen Entferntes aufeinander zu und einander nah. So hat sich, nach vielen Jahrhunderten der Sesshaftigkeit, eine neue Lebensweise herausgebildet, an der auch der global operierende nomadische Dschihad partizipiert. Politische Nachrichten und islamistische Propaganda können sich ohne Zeitverzug weltweit verbreiten, gesellschaftliche und militante Gruppen, Staaten und terroristische Organisationen können sich technisch vernetzen und soziale Formen bilden, die mit den herkömmlichen wie Familie, Nachbarschaft oder Territorialstaat nichts mehr gemein haben, vor allem, weil es nicht mehr möglich ist, Grenzen zu ziehen.

Die Unmöglichkeit, im technischen Fließraum noch Grenzen zu ziehen, betrifft die konventionell festgelegten Grenzen zwischen Innen und Außen, Stadt und Land, Regionen, Nationalstaaten und Kontinenten.

Dass diese Grenzen fallen, bedeutet nicht, dass die technischen Fließräume die Erde verlassen. Sie bleiben erdbezogen. Dennoch können sie, wie jedes islamistische Attentat mit einer Autobombe zeigt, als Sprungbrett in eine kosmische Dimension benutzt werden. Dieser Sachverhalt wird nicht am technischen Ereignis selbst deutlich, das auf den ersten Blick wie ein furchtbarer Unfall aussehen kann. Dass die großtechnischen Systeme als ein Sprungbrett zwischen Immanenz und Transzendenz, globalem und kosmischem Raum benutzt werden können, zeigt sich erst auf den zweiten Blick an der Absicht der Täter, ihrer Bereitschaft, zu sterben, und ihrer Überzeugung, sofort ins Paradies zu kommen, kurz, an ihrer kosmischen Weltanschauung. Bei der Durchführung ihrer Tat mag ihnen, wie noch zu zeigen sein wird, das Gefühl unendlicher Weite helfen, das den technischen Räumen inhärent ist. In der Weite gibt es keine Richtungen, ausgezeichneten Punkte und Zielvorstellungen, sie ist räumlich nicht ausdifferenziert. In ihr ist, wie im virtuellen Raum, alles gleichermaßen zugegen. Wird hingegen in den Raum der Weite ein Ziel eingetragen, so bestimmt oder unbestimmt es auch immer ist, verwandelt er sich in den Sehnsuchtsraum der Ferne. Während sich der Philobat mit dem Raumgefühl der Weite begnügt und hier seine Verschmelzung mit dem All erlebt, markiert der islamistische Selbstmordattentäter im Raum der Weite ein transzendentes Ziel, steuert auf es zu und hofft, es durch die Zerstörung oder Zerstäubung seiner selbst zu erreichen. Jede Fahrt mit einem sprengstoffbeladenen Auto in ein Gebäude oder eine Menschenmenge hinein macht deutlich, wie der globale technische Weiteraum in einen religiösen Fernraum umschlagen kann. Der 11. September 2001 zeigt diesen Umschlag in Reinform. Denn diejenigen, die die Flugzeuge in ihre Gewalt gebracht und nach wenigen Flugminuten in die Türme des World Trade Center und in das Pentagon hineingebohrt haben, flogen mit einer Geschwindigkeit von 630 Stundenkilometern nach ihrem eigenen Verständnis direkt ins Paradies hinein, in die Vergebung der Sünden, in das ewige Leben an der Seite Gottes. Auf diese Art und Weise ist für die Attentäter die Harmonie mit Gott wieder hergestellt, in dessen Namen und Auftrag sie handeln.

Damit ist ein weiteres Leitmotiv angesprochen, das mit den Begriffen *Harmonie* und *Einheitlichkeit* umschrieben werden kann. Es durchzieht die gesamte sakrale Geographie des mittelalterlichen Islam und des modernen Dschihad, ist aber auch im technischen Raum anzutreffen.

Gemäß der klassischen sakralen Geographie besteht der grundlegende, alles andere nach sich ziehende Sündenfall darin, dass sich die Menschheit als Gemeinde des *einen* Gottes in zwei Hälften gespalten, damit die kosmische Harmonie zerstört und die Erde in zwei große Gebiete geteilt hat. Die Wiederherstellung des Ideals der *einen* Gemeinde des *einen* Gottes auf der *einen* Erde würde die Rückkehr zur ursprünglichen Harmonie bedeuten. So lange Gottes Gemeinde noch nicht vollständig ist, muss wenigstens im Islamgebiet eine ausgewogene, alles in sich einbezügliche Ordnung herrschen. In der muslimischen Gemeinschaft muss alles so geregelt und zusammengefügt werden, dass das gesamte private und öffentliche Leben – angefangen von familiären Angelegenheiten bis hin zu Wirtschaft, Kunst und Wissenschaft – von Gottes Gesetz und Geist durchdrungen ist. Nur so kann das Inner- mit dem Außerweltlichen, das Materielle mit dem Spirituellen harmonisch verschränkt und in eine einzige, geheiligte Gestalt gebracht werden. In diesem Rahmen kann es letztendlich keine Unterscheidung zwischen säkularen und profanen, religiösen und politischen Bereichen geben, auch keine Kirche als Institution, die ja die Gleichförmigkeit durchbrechen würde. Gibt es, wie im islamischen Glaubensbekenntnis hervorgehoben wird, nur einen Gott, ist er der Einzige und Unteilbare, der Alles-Umfassende, so folgt aus dem Bekenntnis der Einzigkeit und Einsheit Gottes (*tawhid*) logisch die Harmonie und Einheitlichkeit eines Erde und Himmel umfassenden Kosmos.

Auch wenn die christlichen theokratischen Reiche diese Harmonie und Einheitlichkeit ebenfalls anstreben, ist in sie von Anfang an eine alles grundierende Spaltung zwischen weltlicher und religiöser Herrschaft, Regnum und Sacerdotium eingetragen. Das Römische Reich gibt es schon, als im 4. Jahrhundert die christliche Religion zur Staatsreligion erklärt wird. Die entstehende christliche Kirche orientiert sich zum einen am politischen Aufbau des römischen Imperiums, zum anderen am Prinzip der Apostolizität, das den von Aposteln gegründeten Bischofsitzen – Alexandria, Rom, Antiochia, Ephesos, Korinth und Thessaloniki – einen besonderen Rang einräumt. Als die kaiserliche Residenz von Rom nach Konstantinopel verlegt wird und das Westreich verfällt, werden in Rom die apostolischen Wurzeln – der Stuhl Petri – noch eindringlicher betont und in Konstantinopel, das keine apostolische Gründung vorweisen kann, das regionale Prestige von Alexandria dadurch gebrochen, dass Konstantinopel die Würde des zweiten, nach

Rom wichtigsten Bischofsitzes erhält¹⁶⁷. Auf diesem historischen Hintergrund aufbauend, haben seit dem 4. Jahrhundert alle christlichen Reiche zwei Machtpole, die im Verlauf der Geschichte in unterschiedlichen Konstellationen mit- und gegeneinanderarbeiten. Diese Spaltung in eine weltliche und geistliche Herrschaft kennen die islamischen Reiche nicht. Von Anfang an sind islamische Religion und islamisches Reich, religiöses und weltliches Oberhaupt miteinander identisch. Wenn der Prophet Mohammed auch Konstantin ist und der eine und einzige Gott die alleinige gesetzgebende Souveränität, dann bedarf es weder einer Kirche noch eines Kaisers, dann ist die muslimische Gemeinde automatisch auch eine politische Gemeinschaft, dann ist der Kalif als Nachfolger des Propheten sowohl weltlicher wie auch geistlicher Führer, dann herrscht, zumindest dem Ideal nach, Einheitlichkeit und widerspruchsfreie Harmonie.

Im 18. Jahrhundert stützt Wahhab seine Erneuerungsbestrebungen des Islam auf das von ihm ins Zentrum gerückte Attribut der Einzigkeit und Einsheit Gottes und entwirft eine irdische Ordnung nach dem Vorbild der ersten muslimischen Gemeinde des 7. Jahrhunderts. Er nimmt an, dass diese durchdrungen war von den Werten der Askese, des Gehorsams gegenüber dem göttlichen Gesetz und der Unterwerfung unter Gottes Willen. Im 19. Jahrhundert strebt Afghani nach der Vereinheitlichung aller von Muslimen bewohnten Gebiete, wobei er die Religion des Islam und die islamische Gesellschaftsordnung durchaus als vereinbar mit einigen zivilisatorischen Errungenschaften der modernen westlichen Welt ansieht. Nach ihm können Industrialisierung, Technik und Naturwissenschaften, ökonomischer und sozialer Fortschritt mit der Religion des Islam in Einklang gebracht werden, während der von ihm diagnostizierte Materialismus, Egoismus und Individualismus der westlichen Gesellschaften nicht in das Konzept einer harmonischen Verschränkung aller Seiten und Aspekte des Lebens passt. Auch wenn schon zur Zeit Afghanis das panislamische Ziel hinter dem der nationalen Unabhängigkeit zurücktritt, so bleibt doch das Ideal der Harmonie und Einheitlichkeit erhalten und wird auf den noch zu gründenden Nationalstaat übertragen. Seit Anfang des 20. Jahrhunderts versucht die Muslimbruderschaft einen solchen Staat abwechselnd mit friedlichen und militanten Mitteln zu etablieren. Ihr Scheitern vergrößert den

167 Siehe Ducellier 1990: 119ff.

Abstand zwischen Ideal und historischer Wirklichkeit. Gleichzeitig verschärft sich die schon von Afghani geäußerte Kultur- und Gesellschaftskritik am Westen. Nach dem Zweiten Weltkrieg findet sie in Sayyid Qutb einen radikalen und kreativen Vertreter, der die Kritik am Westen durch eine der eigenen muslimischen Gesellschaft ergänzt. Es sind die Ideale der Harmonie und der Einheitlichkeit, die die allumfassende Gesellschafts- und Kulturkritik von Qutb anleiten. Nach Qutb hat sich in den modernen *yahiliyya* Gesellschaften, in denen die Alleinherrschaft Gottes nicht anerkannt ist, ein Riss zwischen Materie und Geist, Körper und Seele, Welt und Gott, sinnlicher und spiritueller Erfahrung, Wissenschaft und Religion, Staat und Religion, Alltagsmoral und religiöser Ethik, Individuum und Kollektiv aufgetan, der die Ursache für Entfremdung, psychische Krankheit, Unglück, Not, Werteverfall, heidnische Unwissenheit und Ignoranz ist. Diese Wunde kann nur in einem authentischen islamischen Staat geheilt werden. Das einzige Kriterium für die Bildung eines solchen Staates und die Staatsbürgerschaft in ihm ist nach Qutb der Glaube. Es ist weder das gemeinsam bewohnte Territorium noch die gemeinsam geteilte Geschichte oder die Abstammung, Hautfarbe und Sprache, die die islamische Nation konstituiert, sondern einzig und allein der Glaube an den einen und einzigen Gott, der sie integriert, zusammenhält und durchdringt.

Der Motivstrang der Harmonie und Einheitlichkeit durchzieht auch die sakrale Geographie des globalen Dschihad. Diese stützt sich einerseits auf überlieferte mittelalterliche Grundsätze und die Lehre von Sayyid Qutb, passt andererseits beide immer wieder an die jeweiligen geo- und kampfpolitischen Verhältnisse an. So entsteht ein »work in progress«, das je nach Lage immer wieder neue Facetten zeigt, wobei die Betonung des einen Gottes, die Errichtung seiner Herrschaft auf Erden und eine harmonische Neuordnung des irdischen Raums die sich gleichbleibenden Grundelemente bilden. Nach ihnen werden auch die zeitgenössischen islamischen Staaten beurteilt. Der seit 1932 bestehende islamische Staat Saudi-Arabien, der in den 1980er Jahren die islamistischen Afghankämpfer unterstützt, hat für Bin Laden spätestens seit dem ersten Golfkrieg und der Stationierung amerikanischer Streitkräfte seine Legitimität verloren und gehört seitdem unter die von Gott abgefallenen muslimischen Staaten, die bekämpft werden müssen. Auch der 1979 gegründete islamische Staat Iran kann für Al-Qaida kein Vorbild sein, nicht nur, weil es sich um einen schiitischen handelt, sondern

auch, weil es in ihm zu viele demokratische Institutionen gibt, die Volks- und nicht Gottesherrschaft bedeuten. In der ersten Hälfte der 1990er Jahre, in der in Afghanistan noch ein heftiger Bürgerkrieg tobt, sehen die Vertreter von Al-Qaida im Sudan einen islamischen Staat verwirklicht, in dem Gottes Gesetz alle Aspekte des Lebens durchdringt. Danach ist es der afghanische Staat der Taliban, der ihren Vorstellungen entspricht. Sowohl der sudanesisch wie auch der afghanische Gottesstaat wären wahrscheinlich von Wahhab anerkannt worden, wohl aber weder vom liberaleren Afghani noch von Sayyid Qutb. Letzterem schwebt keine Stammesgesellschaft als ideale muslimische Gemeinschaft vor, sondern eine, die von allen herkömmlichen Bindungen abstrahiert und nur noch die Bindung an Gott gelten lässt. Seit einigen Jahren richten sich die Hoffnungen von Al-Qaida noch auf einen islamischen Staat Irak, einen somalischen und einen jemenitischen Gottesstaat und immer wieder auch auf die afghanisch-pakistanische Region. Die Unterschiede zwischen den islamischen Staaten Saudi-Arabien, Iran, Sudan und Afghanistan zeigen, dass es letztendlich darauf ankommt, wie Gottes Gesetz ausgelegt und in welchen Ermessensspielräumen es angewendet wird. Im Rahmen von Auslegung und Anwendung des Koran wird letztendlich entschieden, was noch als vereinbar mit Gottes Gesetz gilt und was schon die kosmische Harmonie gefährdet, was noch eingeschlossen werden kann und was schon ausgeschlossen werden muss, damit Einheitlichkeit und Harmonie bewahrt bleiben.

Unter sozialanthropologischer Perspektive handelt es sich bei dem religiösen Ideal der Harmonie und Einheitlichkeit, das von dem einen und einzigen Gott abgeleitet ist, um ein totales soziales Phänomen. Nach Marcel Mauss halten diese Phänomene die Gesellschaft und ihre Institutionen in ihrer Totalität in Gang. Sie sind »gleichzeitig juristische, wirtschaftliche, religiöse, sogar ästhetische und morphologische Phänomene«, in denen »alle Arten von Institutionen gleichzeitig und mit einem Schlag zum Ausdruck«¹⁶⁸ kommen. Der Hinweis auf den ästhetischen Aspekt totaler sozialer Phänomene ist auch in unserem Kontext von Interesse. Zum einen ist die islamistische Kritik an den modernen *yahiliyya* Gesellschaften nicht zuletzt auch eine ästhetische, die besonders vehement reagiert, wenn es um Fragen der Bekleidung, der Alltagsitten, des Lebensstils, der Sexualität und der materiellen Bedürfnisse geht,

168 Mauss 1989: 137f, 12.

und zum anderen ist die Intention, alle gesellschaftlichen Institutionen und sozialen Beziehungen durch Gottes Gesetz einheitlich zu regeln, auch eine ästhetische. Angestrebt wird eine gesellschaftliche Gestalt, in der alle Teilbereiche – von der spirituellen Erfahrung bis zum Handel, von der Ehe bis zur Kriegsführung, von der Produktion bis zur Erziehung – widerspruchsfrei, ohne Brüche, Ambivalenzen und Konflikte zusammengefügt sind und ein harmonisches Ganzes bilden.

Nach modernen politischen Begriffen ist das Streben nach Harmonie und Einheitlichkeit in einem noch zu schaffenden islamischen Staat ein totalitäres. Und so haben nicht wenige Beobachter den politischen Islamismus und islamistischen Terrorismus mit den totalitären Bewegungen des 20. Jahrhunderts verglichen oder gleichgesetzt, auch verwandtschaftliche Beziehungen auf historischer und struktureller Ebene festgestellt. Wir wissen, dass der indisch-pakistanische Politiker und Theoretiker Maududi und die Muslimbrüder in den 1930er Jahren mit den Nationalsozialisten und gleichzeitig mit kommunistischen Ideen sympathisieren und dass sich die panarabische Bewegung in den 1940er Jahren den faschistischen Achsenmächten anschließt¹⁶⁹. Wir können strukturelle Ähnlichkeiten zwischen der angestrebten, allein auf den Glauben bezogenen Homogenität der muslimischen Gemeinschaft auf der einen, der rassistisch homogenen Volksgemeinschaft und der von allen verräterischen Kräften gereinigten Diktatur des Proletariats auf der anderen Seite feststellen, zwischen der Herrschaft des einen Gottes und der Herrschaft der einen Partei, zwischen der geschichtsprägenden Macht Gottes und der teleologischen Macht der Geschichte, der abgeleiteten Macht eines religiösen Führers und eines weltlichen Führers mit gottgleichen Eigenschaften¹⁷⁰. Wir können die Ähnlichkeit der Ideale sehen. »Und das Ideal war stets das gleiche, obwohl jede Bewegung ihm einen anderen Namen gab. Es waren nicht Skepsis und Zweifel. Es war das Ideal der Unterwerfung. [...] Es war das Ideal des einen statt der vielen. Das Ideal von etwas Gottgleichem. Vom totalen Staat, der totalen Lehre, der totalen Bewegung.«¹⁷¹ Und wir können Ähnlichkeiten bei einigen Taktiken und Strategien zur Verwirklichung des Ideals feststellen. So sind die aus dem 19. Jahrhundert stammenden Konzepte der Avantgarde, der Propaganda der Tat und der Bewusstwerdung

169 Berman 2004: 85, 80; Sedgwick 2007: 100f; Ruthven 2004: 69.

170 Berman 2004: 42–76.

171 Berman 2004: 70.

der Massen gleichermaßen in den anarchistischen, kommunistischen, faschistischen, nationalsozialistischen und islamistischen Bewegungen zu erkennen. Wie Kropotkin, Lenin oder Hitler hat auch Sayyid Qutb eine kleine revolutionäre Gruppe im Auge, die die Avantgarde auf dem steinig und gewaltsamen Weg zu einem islamischen Staat bilden soll. Sein eigener provozierter Tod und alle Märtyrertode, die ihm folgen, können durchaus im Kontext seines ontologischen Pragmatismus als aufrüttelnde Propaganda der Tat verstanden werden, an der sich auch anarchistische Kommunisten des 19. Jahrhunderts, Mussolinis Schwarzhemden vor 1922 und Hitlers SA nach 1923 orientieren¹⁷². Später sorgt sich Zawahiri wie Stalin darum, dass die Avantgarde nicht den Kontakt zu den Massen verlieren darf, dass den Massen die Aktionen der Propaganda der Tat vermittelt werden müssen und dass die islamistische Bewegung noch viel für die Bewusstwerdung der muslimischen Gemeinschaft tun muss.

Sind die totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts einmal gegründet, folgen augenblicklich Wellen einer vereinheitlichenden Gleichschaltung auf institutioneller Ebene und eine penetrante Propaganda des Worts, für die technische Medien wie Rundfunk, Film und später auch das Fernsehen eingesetzt werden. Der Einparteienstaat entsteht, der in jedem gesellschaftlichen Bereich nur jeweils eine zentralisierte Institution gelten lässt und diese auf ein vereinheitlichendes ideologisches beziehungsweise charismatisches Zentrum zurückführt. Um den biologisch gedachten Volkskörper oder die Diktatur des Proletariats von kontaminierenden Bestandteilen wie »Schädlinge« oder »Verräter« zu reinigen und ein einheitliches harmonisches Ganzes herzustellen, werden auch noch andere technische Fließräume eingesetzt. Es ist vor allem die Eisenbahn, die den Transport unerwünschter Bevölkerungsgruppen und Individuen in Arbeits- oder Vernichtungslager und die Umsiedlung ganzer Volksgruppen übernimmt. Hat der Staats-Terror (*la terreur*) während der Französischen Revolution ein mechanisches Laufwerk – die Guillotine – immer und

172 Zur islamistischen Propaganda der Tat: »Einige Interpretationen der Doktrin des *Dschihad* [...] betonen die Tat und den Täter mehr als die Sache. Was man existenzielle Kriegslust nennen könnte, kann so ein direkter und sogar vielleicht ausreichender Grund für Terrorismus sein, so wie Pazifismus ein direkter und ausreichender Grund für die Abwesenheit von Terrorismus sein kann.« (Sedgwick 2007: 101, Übersetzung E.H.) Zur faschistischen Terrorwelle siehe Sedgwick 2007: 103f.

immer wieder in Gang gesetzt, so sind es im 20. Jahrhundert die großen technischen Fließräume des Verkehrs und der elektronischen Medien, mit deren Hilfe die Bevölkerung in ein- und auszuschließende Gruppen klassifiziert und die Auszuschließenden, die die angestrebte Harmonie und Einheitlichkeit stören, räumlich und physisch entfernt werden. Auch in diesem Rahmen spielen ästhetische Aspekte eine Rolle, sei es, dass die Auszuschließenden als hässlich dargestellt werden, sei es, dass die Schönheit eines harmonischen Ganzen propagiert wird¹⁷³.

Folgt man Zygmunt Bauman in seiner Analyse des modernen Nationalstaats, dann haben die totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts mit Gewalt eine Idee verfolgt und perfektioniert, die im Konzept des Nationalstaats schon von Anfang an keimhaft enthalten ist. Auch nicht-totalitäre Nationalstaaten »unterstützen und fördern die ethnische, religiöse, sprachliche und kulturelle *Homogenität*. Sie sind mit einer ununterbrochenen Propaganda der *gemeinsamen* Haltungen beschäftigt. Sie konstruieren *gemeinsame* historische Erinnerungen [...]. Sie predigen den Sinn für eine *gemeinsame* Mission, ein *gemeinsames* Schicksal, eine *gemeinsame* Bestimmung. [...] Mit anderen Worten, Nationalstaaten fördern die *Gleichförmigkeit*. Nationalismus ist eine Religion der Freundschaft; der Nationalstaat ist die Kirche, die die künftige Herde zwingt, den Kult zu praktizieren.«¹⁷⁴ Es ist nicht der äußere Feind, der die nationalstaatliche Religion der Freundschaft stört, sondern der wie auch immer geartete Fremde, der auf dem nationalstaatlichen Territorium lebt, aber anderen Loyalitäten und Glaubenssätzen folgt. Ihn zu bekehren, zu einem Freund, zu einem Gläubigen zu machen, ist das Ziel der seit dem 18. Jahrhundert anlaufenden Produktion nationaler Identitäten. »Wäre der Nationalstaat imstande, sein Ziel zu erreichen, gäbe es in der Lebenswelt der in Einheimische verwandelten Bewohner [...] keine Fremden mehr. Es gäbe nur Einheimische, die Freunde sind, und die Fremden, die wirkliche oder mögliche Feinde sind. Tatsächlich war freilich kein Versuch, die ethnische, religiöse, sprachliche, kulturelle

173 Diesen Aspekt des Totalitarismus betont Cynthia Ozick in ihrer zusammenfassenden Betrachtung des Genozids an den europäischen Juden: »Die deutsche Endlösung war eine ästhetische Lösung; sie war eine Art Redaktion, der Finger des Künstlers, der einen Fettfleck entfernt, sie vernichtete einfach, was als nicht harmonisch angesehen wurde.« (zitiert Nach Bauman 1995: 89)

174 Bauman 1995: 87.

und andere Heterogenität zu assimilieren, zu transformieren, zu akkulturieren oder zu absorbieren und sie in den homogenen Körper der Nation aufzulösen, unbedingt erfolgreich oder konnte es auch nur sein.«¹⁷⁵ Diejenigen, die anderen Loyalitäten folgen, weigern sich zumeist, sich ganz in nationalstaatsgläubige Freunde zu verwandeln. Und so vermehrt sich nach Bauman im Nationalstaat der »Abfall« nicht klassifizierbarer, vieldeutiger Existenzen. Sie räumlich oder durch Vernichtung zu entfernen, sie zu deportieren oder umzubringen und so das Land von ihnen zu säubern, stellt die radikalste aller Reaktionen auf die Ungläubigen der nationalstaatlichen Kirche dar.

Etwas durchaus Ähnliches ist bei dem zweihundertjährigen Versuch zu beobachten, einen harmonischen islamischen Staat zu gründen. So sind für Wahhab alle Muslime, die sich seiner Auslegung des islamischen Glaubens nicht anschließen, Abtrünnige oder Ungläubige, die nicht mehr zur muslimischen Gemeinschaft gezählt werden können. 1932 wird sein rigides, die islamische Religion usurpierendes Glaubensverständnis saudi-arabische Staatsreligion. Maududi, Schöpfer des Begriffs der modernen *yahiliyya* und positiv beeinflusst vom Beispiel der totalitären Bewegungen in Russland, Italien und Deutschland, sieht 1947 das politische Ziel seiner Partei *Jama'at al-Islami* darin, einen religiös homogenen pakistanischen Nationalstaat zu gründen, in dem alle anderen religiösen Gruppen beseitigt sind. Für ihn sind die religiöse Vielfalt und die religiösen Vermischungen in Indien und Pakistan schuld an der Schwäche und Ohnmacht der Muslime. Sein Einfluss auf die ägyptische Bewegung der Muslimbruderschaft und Sayyid Qutb ist immer wieder betont worden. Für Qutb darf und kann es keine anderen Loyalitäten geben als die zur noch zu schaffenden islamischen Nation. Familie oder Stamm, Heimatland, Besitz oder andere materielle Interessen müssen, so sie in Konflikt mit der »Nationalität des Glaubens« geraten, aufgegeben werden. In diesem Sinn nimmt auch Al-Qaida für sich in Anspruch, über allen nationalen, kulturellen und ethnischen Bindungen und Interessen zu stehen. Das einzige, was die Glaubenskämpfer aus aller Welt vereinigen und untereinander verknüpfen soll, ist der Glaube, und zwar so wie er von den Religionsgelehrten und Theoretikern der Bewegung ausgelegt und an die regional- und weltpolitischen Verhältnisse angepasst wird. Das gemeinsame Ziel des globalen

175 Bauman 1995: 88.

Dschihad, auf das sich alle verbindlich einigen sollen, ist die Schaffung eines islamischen Staates, von dem aus das islamische Weltreich seinen Anfang nehmen soll. Schon in der ersten Kriegserklärung von 1996 fordert Bin Laden die muslimische Gemeinschaft dazu auf, ihre dogmatischen Unterschiede beiseite zu lassen, um sich der gerade wichtigsten Aufgabe der Vertreibung des amerikanischen Feindes aus dem heiligen Land des Islam zu widmen.

Doch damit endet auch die Parallele zur Geschichte der modernen Nationalstaaten und des Totalitarismus. Mussten die modernen Nationalstaaten und die totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts mit großem Aufwand einen quasi-religiösen Glauben an die Nation, die kanonisierten Schriften und charismatischen Führer hervorbringen, predigen und durchsetzen, um zumindest im Ansatz die angestrebte harmonische Einheitlichkeit zu erreichen, so ist in der Geschichte des Islam und im politischen Islamismus wenigstens im Prinzip die Deckungsgleichheit zwischen Staat und Religion von Anfang an gegeben. Dass sich in der Geschichte des Islam relativ bald dogmatische Abspaltungen und Stammeskämpfe um die Führerschaft zeigen, dass das Kalifenreich in einzelne Herrschaftsgebiete zerfällt, dass sich der Islam aus der arabischen Welt heraus in ethnisch und kulturell höchst unterschiedlichen Gebieten verbreitet, dass seit dem 18. Jahrhundert auch der politische Islamismus vielfältige Strömungen aufweist und dass über die Auslegung des Korans, die historische Erinnerung, die gemeinsame Mission und das gemeinsame Schicksal kein übergreifender Konsens besteht, ändert nichts an der Tatsache, dass sich bis heute die Vorstellung einer idealen Einheit von Glauben, muslimischer Gemeinschaft und Staatsgebiet erhalten hat, eines homogenen und harmonischen Ganzen. Dieses Ideal ist schon da und muss nicht erst künstlich geschaffen werden. Auf es können sich alle stützen, die einen islamischen Staat mit friedlichen oder gewaltsamen Mitteln gründen wollen.

Wenn die modernen Nationalstaaten und die totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts auf Dauer keine Homogenität haben herstellen können, wenn sich nach zwei Weltkriegen, dem Zusammenbruch faschistischer Diktaturen und dem Ende der Sowjetunion die ethnischen, religiösen und kulturellen Heterogenitäten wieder bemerkbar machen – was hat dann in der Moderne letztendlich erfolgreich vereinheitlichend gewirkt, sei es auch im stillen Hintergrund? Es sind die technischen Fließ-

räume, die zwischen Stadt und Land, regionalen Kulturen, Nationalstaaten und Kontinenten vermittelt und dazu beigetragen haben, dass sich Lebensweisen aneinander angleichen, Normen, Standards und Vorbilder global verbreiten und soziale, wirtschaftliche und kulturelle Prozesse aneinander annähern. Das beginnt im 19. Jahrhundert auf nationaler Ebene mit der Angleichung der Ortszeiten durch die Eisenbahn und der Angleichung der Siedlungsräume, die an sie angebunden sind; setzt sich in technischen Normen für Spurbreiten, Autoverkehr und Maschinen fort, die zuerst national, dann international festgelegt werden und an die sich die Nutzer anpassen müssen; verstärkt sich durch die allgemeine Verbreitung versorgender Infrastrukturen, die auch zu entferntesten Bergdörfern Leitungswasser, Strom und Telefon bringen, und die immer größere globale Abhängigkeit von Erdöl und Erdgas, die zu internationalen und interkontinentalen technischen und politischen Verbindungen führt; verstärkt sich weiter durch die Verbreitung der elektronischen Informations- und Kommunikationsmedien und äußert sich heute in erdumspannenden Verkehrsnetzen und satellitengestütztem Mobilfunk, globalen Rundfunk- und Fernsehkanälen und im Internet. Sukzessive ist das entstanden, was Martin Heidegger das »Ge-stell« nennt. In seinem Wesensbereich leben immer mehr Menschen. Technisches Gestell meint mehr und anderes als ein Gerüst, in das alle Facetten des Lebens hineingestellt sind. Es meint eine Wirklichkeit, in der sich immer mehr in einen abrufbaren, be-stell-baren Bestandteil verwandelt. Abrufbereit ist das Flugzeug auf der Rollbahn, das Trinkwasser in der Leitung, die Post aus dem Internet, der Strom aus der Steckdose, die Bilder aus dem Fernsehen. Auch der Mensch wird zu einem abrufbaren und bestellbaren Bestandteil des technischen Gestells transformiert, das ihn dazu anhält, für es verfügbar zu sein, sein Tun und Lassen an ihm auszurichten und zwar in der gleichen Art und Weise, wie ein Fluss zum Drucklieferanten für ein Wasserkraftwerk gemacht wird.¹⁷⁶

Technische Fließräume können als ein vereinheitlichendes technisches Gerüst angesehen werden, in dem sich zunehmend das Leben abspielt und das als Gestell seine Nutzer in hohem Maße dazu zwingt, sich an seine Anforderungen anzupassen. Der Prozess der Entwicklung von, Anpassung an und Vereinheitlichung durch technische Fließ-

176 Siehe Heidegger 1988.

räume ist ein langsamer, von keiner Zentralgewalt geregelter, ein Prozess aus Einzelentscheidungen, Einzelerfindungen und Einzelkonflikten, auch wenn an ihm staatliche Institutionen entscheidend beteiligt waren und sind. Nicht nur wirtschaftliche, sondern auch macht- und staatspolitische, gesundheits-, sozial- und polizeipolitische Erwägungen haben bei der Entstehung einzelner technischer Fließräume eine Rolle gespielt. Dennoch ist bis heute die Entwicklung und Verknüpfung technischer Fließräume ein immer noch ungeregelter, von Einzelentscheidungen geprägter Prozess, der nicht wirklich geplante kumulative, synergetische und vereinheitlichende Wirkungen hat. Dass man heute mit dem Mobiltelefon auch ins Internet kommen, zu Hause am Computer eine Bahn- oder Flugreise buchen oder im Internet einkaufen kann, sind Randglossen einer Entwicklung, die seit hundertfünfzig Jahren in zunehmendem Maße die Lebensweise und Lebensräume von immer mehr Menschen prägt. Viel wichtiger als die so sehr beachteten neuen Errungenschaften ist, was sich zuerst in europäischen, dann zunehmend auch in allen anderen Regionen der Welt an technisch hervorgerufenen, technisch unterstützten und technisch aufrechterhaltenen Veränderungen der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Strukturen zugetragen hat, wie die ländliche und städtische Bevölkerung zum Teil plötzlich, zum Teil über einen längeren Zeitraum hinweg in eine neue, allen anderen ähnliche Welt überführt wurde. Die ersten ambivalenten Reaktionen der Europäer auf Eisenbahn, Auto und Flugzeug sind schon beschrieben worden, auch die machunterstützende Rolle der technischen Fließräume im Rahmen des europäischen Kolonialismus. Wie das koloniale Bildungssystem, die koloniale Architektur, die koloniale Verwaltung und Wirtschaft, hat auch die Einführung großtechnischer Systeme in den Kolonialländern einen Prozess der Vereinheitlichung auf globaler Ebene in Gang gesetzt. Darüber, wie seitdem die technische Moderne auf dem afrikanischen und asiatischen Kontinent wirkt, wissen wir immer noch sehr wenig.

Wir sehen heute Fernsehapparate und Satellitenschüssel in Slumgebieten und Motorräder und alte Autos, die sich ihren Weg durch Kabul, Islamabad, Damaskus und Kairo bahnen, beobachten die wachsende Bedeutung arabischer Rundfunk- und Fernsehstationen, wissen von Flugplätzen in der Wüste, im Dschungel und in der Steppe und von der maroden Trinkwasser- und Stromversorgung in den rasant wachsenden Metropolen der sich entwickelnden Länder. Wir können in Doku-

mentarfilmen verfolgen, wie Scheichs der saudischen Königsfamilie mit Satellitentelefon und Satellitenfernsehen vom Wüstenzelt aus ihre weltweiten Geschäfte tätigen und dabei gleichzeitig Führer von Wüstenstämmen empfangen, oder wie Frauen in Saudi-Arabien das Recht einklagen, auch Autofahren zu dürfen. Doch darüber, wie die technischen Fließräume in Dorf-, Stammes- oder traditionelle urbane Sozialstrukturen eingegriffen haben, wissen wir nur sehr wenig. Eine Ahnung von den vereinheitlichenden Prozessen großer technischer Anlagen vermittelt der Roman »Salzstädte« von Abdalrachman Munif. In ihm wird die Auflösung einer traditionellen arabischen Oasengesellschaft durch die Entdeckung und Förderung von Erdöl beschrieben. Wir können mitverfolgen, wie aus Wüstenbewohnern, die Gartenbau, Viehzucht und Handel treiben, Arbeiter werden, wie anstelle der traditionellen Oasenhäuser Blechhütten und Arbeiterstädte entstehen, wie die religiösen und kulturellen Normen und Werte der Stammesbevölkerung verletzt, provoziert und korrumpiert werden, wie einzelne Personen sich gegen den einbrechenden Wandlungsprozess wehren und wie saudische Regierung und amerikanische Ölfirma die Ausbeutung von Naturressourcen und den gesellschaftlichen Umbruch in gegenseitigem Einverständnis regeln. Auch Munif (1933–2004) studierte, wie Bin Laden, Wirtschaftswissenschaften, auch er arbeitete im technischen Bereich – anstelle mit Straßen- und Hochbau beschäftigte er sich mit der Erdölförderung –, auch er übte scharfe Kritik am saudischen Regime, auch ihm wurde die saudische Staatsbürgerschaft aberkannt, als er 1984 sein fünfbändiges Romanwerk veröffentlichte, und auch er ging ins Ausland. Vielleicht sind die emotionalen Reaktionen auf die technische Modernisierung Saudi-Arabiens bei beiden Männern ähnlich, doch die Konsequenzen, die Munif auf der einen, Bin Laden auf der anderen Seite daraus ziehen, sind höchst unterschiedlich. Während der eine sozialkritisch zu zeigen versucht, was im und mit dem Land, was in und mit seinen Menschen geschieht, engagiert sich der andere im Krieg der afghanischen Mudschaheddin, betreibt Regime- und Religionskritik, wendet sich asketischen religiösen Idealen zu und verkündet den Dschihad gegen nahe und ferne Feinde.

Schaffen die technischen Fließräume, indem sie alte Strukturen auflösen und vereinheitlichend wirken, auch Harmonie? Da es sich bei ihnen um kein politisches Projekt handelt und da bis heute die technische Moderne ambivalente Reaktionen auslöst, kann nicht von einer

bewusst angestrebten Harmonie gesprochen werden. Dennoch gibt es auch hier das Phänomen des Ein- und Ausschließens, da heute weltweit diejenigen, die nicht an die großtechnischen Systeme angeschlossen sind, aus den globalen Prozessen und Zusammenhängen herausfallen. Diese Menschen und sozialen Gruppen werden nicht deportiert oder umgebracht, sondern sie bleiben einfach links und rechts von Schienen, Straßen und Flugkorridoren, Kabeln und Leitungen, Pipelines und elektromagnetischen Wellen liegen, sie bleiben sesshaft, bleiben auf der Fläche – oder wandern aus ihren Dörfern aus, um Anschluss an die technische Moderne zu finden. Was sie eventuell auf ihren alten Motorrädern oder Lastwagen erleben können, ist eine Harmonie ganz anderer Art. Es ist ein Gleiten, Kurven, Surfen durch den Verkehr, eine philobatische Erfahrung, in der Gefahr, Beherrschung der Gefahr und Fließgleichgewicht genossen werden. Der Philobat sucht nach Verlust und schmerzlicher Trennung eine verlorengegangene Harmonie wiederzugewinnen. Dafür verlässt er eine scheinbar sichere Position, riskiert etwas, setzt sich heroisch Gefahren aus und erhebt, schwingt, stürzt sich mit seiner Ausrüstung in einen leeren, ihn in seiner Vorstellung tragenden Weite-raum. Was er hier wiederfindet, ist nach Balint die allumfassende Harmonie der primären Liebe, in der nicht zwischen Subjekt und Liebesobjekt, Subjekt und Umwelt, Wunsch und Befriedigung des Wunsches unterschieden werden kann, in der Gleichklang herrscht, in der die Welt als Ganzes auf den Philobaten einschnappt. Hier geht es letztendlich nicht mehr um Subjekt und Objekt, Subjekt und Welt, um abgegrenzte Entitäten, um Trennung, Bruch und Riss, sondern um das Erleben einer unteilbaren Substanz, die alles enthält, um eine unverbrüchliche Verbundenheit mit dem All.

Diese Phantasievorstellung einer ertümlichen Harmonie, in der sich die Grenzen zwischen Innen und Außen verwischen oder auflösen, in der alle Wünsche automatisch in Erfüllung gehen, gehört nicht nur zum heroischen Nervenkitzel des Philobaten, sondern ist auch ein zentraler Bestandteil von Halluzinationen, Drogenrausch und psychischer Regression. Darüber hinaus ist ertümliche Harmonie der »Inhalt zahlreicher religiöser Lehren, das Thema vieler Märchen und erscheint als das letzte Ziel alles menschlichen Strebens. Dieses Streben nach der vollkommenen Harmonie zwischen dem Subjekt und seiner Umwelt kommt in zwei Erlebnissen seiner Erfüllung nahe: a) in unserem Sexualleben, besonders in seiner intensivsten Phase, dem Orgasmus, und b)

in allen Formen der Ekstase. Vielleicht ist das Wichtigste an all diesen Gemütsbefahrungen [...] die fast vollkommene Identität zwischen dem Individuum und seiner Umwelt [...].¹⁷⁷ Kann es auch eine fast vollkommene Identität zwischen Individuum und Ideal geben, eine ekstatische Auflösung des Subjekts in politische oder religiöse Überzeugungen und Glaubenssätze? Kann sich ein Mensch mit einer Idee so identisch machen, mit ihr so verschmelzen, dass alle konkurrierenden Vorstellungen und Gedanken verstummen und er selbst in hohem Maße diese Idee *ist*? Nach Balint klammert sich der Oknophile, so wie er sich an Menschen, Dinge und vertraute Umwelten klammert, auch an seine Ideen und Überzeugungen. Im Gegensatz dazu kann der unabhängige und mobile Philobat auch seine Überzeugungen leicht wechseln. Fehlt beim Oknophilen das ekstatische Moment, so beim Philobaten die enge Bindung. Doch es ist durchaus vorstellbar, dass sich die Beziehung zu einer Idee oder einem Ideal so gestalten kann wie die Beziehung des Philobaten zu seinen freundlichen Weiten, in denen sich eine fast vollkommene Harmonie zwischen Subjekt und Umwelt, eine verschmelzende Ekstase einstellt. Dann würde sich nichts mehr zwischen Ich und Ideal schieben, würden beide zusammenfallen, wären beide identisch miteinander, hätte sich das Subjekt bruchlos in seiner Idee aufgelöst. Solch ein Zustand, in dem alle anderen Gedanken und Vorstellungen ausgeschaltet sind, in dem sich auch keine widersprüchlichen, die Idee konterkarierenden Wünsche, Gefühle oder Willenskräfte mehr regen, in dem alles andere zum Schweigen gebracht ist, stellt sich nicht von selbst ein. Es muss im Gegenteil davon ausgegangen werden, dass die ekstatische Vereinigung mit einer Idee oder einem Ideal das Produkt eines längeren Prozesses ist. Wie bringt man sich selbst so weit, dass man ganz von einer Idee oder einem Ideal ausgefüllt ist und sogar das eigene Leben dafür opfert? Diese Frage führt zu den schon öfters angesprochenen Selbsttechniken, deren erstaunliche Vielfalt und Wirkungsmacht nun dargestellt und geordnet werden soll. Erst auf dem Hintergrund eines größeren Wissens über weltliche und religiöse Techniken des Selbst kann die Frage beantwortet werden, wie der geistig-seelische Innenraum eines islamistischen Selbstmordattentäters entsteht und wie er beschaffen ist.

177 Balint 1999: 54.

**Das Selbstmordattentat
oder
Die seelisch-geistigen Räume**

Techniken des Selbst: Weltliche und religiöse Praktiken der Selbstveränderung

Diese furchtbare Schule des Lebens nimmt der Jünger freiwillig auf sich, in der Hoffnung, nach dem langen Gehorsam sich selbst zu überwinden, sich selbst in die Gewalt zu bekommen, nach lebenslanger Prüfung wirkliche Freiheit zu erlangen, das heißt Freiheit von sich selbst, und dem Los jener zu entgehen, die ihr ganzes Leben gelebt, aber sich im eigenen Inneren nicht gefunden haben.

DIE BRÜDER KARAMASOW

Er war fünfundsiebzig, wenn nicht schon älter, und hauste in einer alten baufälligen Holzhütte, einer Klausen [...]. Er aß, wie man erzählte (was auch der Wahrheit entsprach), nicht mehr als zwei Pfund Brot in drei Tagen, nichts sonst [...]. Das Wasser in seinem Becher wurde täglich frisch nachgefüllt. [...] Seine Anhänger, die ihn besuchten, konnten beobachten, wie er den ganzen Tag im Gebet verbrachte, ohne sich von den Knien zu erheben oder sich umzublicken. Wenn er sich manchmal zu einer Unterhaltung mit ihnen herabließ, sprach er kurz, abgehackt, wunderbarlich und immer beinahe grob. Manchmal, allerdings sehr selten, sprach er seine Besucher an, aber auch dann sagte er nur ein einziges, wunderliches Wort, das dem Besucher ein großes Rätsel aufgab, und fügte, ungeachtet aller Bitten, diesem Wort keine Erklärung bei. Die Priesterweihe hatte er nicht empfangen, er war nur ein einfacher Mönch. Es gab ein höchst merkwürdiges Gerücht, [...] Vater Ferapont verkehre mit himmlischen Geistern und halte nur mit ihnen Zwiegespräche, das sei der Grund, weshalb er unter den Menschen schweige.

DIE BRÜDER KARAMASOW

Bei Selbsttechniken handelt es sich darum, mehr oder weniger systematisch körperliche oder seelische Zustände, Wesenszüge oder Iden-

titäten hervorzubringen, mit denen das Subjekt sich neu erschafft und einem angestrebten Ziel näher bringt. Michel Foucault definiert Selbsttechniken als Praktiken, »die es dem Einzelnen ermöglichen, aus eigener Kraft oder mit Hilfe anderer eine Reihe von Operationen an seinem Körper oder seiner Seele, seinem Denken, seinem Verhalten und seiner Existenzweise vorzunehmen, mit dem Ziel, sich so zu verändern, dass er einen gewissen Zustand des Glücks, der Reinheit, der Weisheit, der Vollkommenheit oder der Unsterblichkeit erlangt.«¹⁷⁸ Die von Foucault untersuchten Selbsttechniken und Veränderungsziele stammen aus der Spätantike und dem frühen Christentum. Es ist sinnvoll, diesen Fundus von weltlichen und religiösen Praktiken zeitlich und inhaltlich noch zu erweitern, und zwar bis hinein ins 19. Jahrhundert. Auf dieser Grundlage können dann anschließend Typen von Selbsttechniken gebildet und die überlieferten islamischen Praktiken ein- und zugeordnet werden. So entsteht ein Rahmen, in den auch die heutigen Selbsttechniken von islamistischen Selbstmordattentätern hineingestellt und ihre Besonderheit und schockierende Radikalität begriffen werden können.

Im platonischen Dialog *Alkibiades* sieht Foucault das erste philosophische Zeugnis einer aktiven Selbstveränderung, die hier auf gerechtes politisches Handeln und politische Macht abzielt. Die dabei angewandten Praktiken – die *techné* im Sinne einer Kunstlehre – sind die kümmernde Sorge um sich selbst, die mit der Sorge des Bauern um sein Feld oder Vieh verglichen wird, die Betrachtung der Seele im Spiegel des Göttlichen, in dem sie sich selbst und die Regeln für gerechtes politisches Handeln erkennt, und der von gegenseitiger Liebe getragene Dialog mit einem Lehrer. Dieser Dialog endet, als Alkibiades versteht, dass er sich selbst erkennen und für sich selbst Sorge tragen muss, will er politisch aktiv werden. Auf Veränderung zielende Beschäftigung mit sich selbst und politisches Handeln in der Polis sind hier aufs engste miteinander verknüpft. In der Spätantike wird diese Verknüpfung gelöst. Wer sich mit sich selbst beschäftigen will, zieht sich nun eher von Politik und Gesellschaft zurück – sei es für ein paar Stunden am Tag, sei es, indem er für Wochen oder Monate aufs Land geht. In der Ruhe und Abgeschiedenheit von Rückzugsorten werden die *logoi* der Lehrer studiert, sich durch Meditation (*meleté*) auf Unglück und Tod vor-

178 Foucault 1993: 26.

bereitet, sich davon überzeugt, dass es sich dabei nicht um wirkliche Übel, sondern zu akzeptierende Umstände handelt, künstlich enthaltsam gelebt, sich selbst körperliche Anstrengungen und Entbehrungen (*gymnasia*) auferlegt und ein aufs Schreiben konzentrierter innerer Dialog geführt. In den Aufzeichnungen und Briefen werden ausführlich der eigene Tagesablauf, die eigenen Stimmungen und Lektüren beschrieben, was die Selbsterfahrung intensiviert und die Selbstkenntnis erweitert. Nach epikureischer und stoischer Lehre sind die Ziele aller dieser Selbsttechniken die tägliche Reinigung des Gewissens, die Aneignung und Verinnerlichung der von Lehrern vermittelten Wahrheit, die Autonomie des Subjekts, die Herstellung einer leidenschaftslosen (*apátheia*), gleichmütigen Haltung gegenüber Unglück und Tod und die erst an seinem Ende zu erreichende Erfüllung des Lebens.

Dienen Rückzug aufs Land, Studium der Wahrheit, Übungen (*aské-sis*) wie *meleté* und *gymnasia* und Schreiben in der Spätantike der Selbstkenntnis und Selbstheilung, der Erkenntnis der Wahrheit und einer bewussten innerweltlichen Lebensführung, so streben die Selbsttechniken im frühen Christentum den Verzicht auf Welt und Selbst an, um im Jenseits Erlösung und Unsterblichkeit zu finden. Als Heilsreligion stellt das Christentum Bedingungen an das Individuum und gibt ihm Regeln an die Hand, die eine Verwandlung des Selbst und seine Bereitschaft zur Erlösung gewährleisten sollen. Die beiden Pole des christlichen Verwandlungsprogramms, die mit jeweils unterschiedlichen Menschenbildern und Selbsttechniken arbeiten, sind das von Johannes Cassian aus östlicher Tradition begründete Mönchtum und der aus der Reformationszeit hervorgegangene Protestantismus.

Bevor Johannes Cassian (ca. 360–434) in Marseille zwei große Klöster gründet, lebt er viele Jahre als Mönch in der ägyptischen Wüste. In seinen Schriften vermittelt er die Atmosphäre und Ideale seiner östlichen Mentoren, legt Ziele der Selbstveränderung fest und beschreibt die Methoden, mit denen sie erreicht werden können. Das oberste Ziel besteht darin, die demütige Reinheit des Herzens zu erlangen, Grundbedingung für den Eintritt ins Jenseits. So sind denn auch alle klösterlichen Selbsttechniken auf das Ziel der Demut ausgerichtet. Der erste Schritt in diese Richtung besteht darin, auf die Welt zu verzichten, »Eltern, Vaterland, Würden, Reichtümer, Weltfreuden und alle Lust«¹⁷⁹

179 Cassian, zitiert nach Paden 1993: 80.

aufzugeben. Für die frühchristlichen Eremiten und Mönche hatte der leere und weite Wüstenraum Weltverzicht symbolisiert und bedeutet. Nun geht es darum, sich bewusst für ein Leben hinter Klostermauern zu entscheiden und in diesem künstlichen Schutzraum einen andauernden Kampf gegen die eigenen schlechten Charakterzüge, die von Cassian systematisierten acht Laster, zu führen. Die später als Tod-sünden bezeichneten acht Laster sind Gaumenlust, Unkeuschheit, Hab-sucht, Zorn, Traurigkeit, Beängstigung oder innerer Überdruß, Ruhm-sucht und Stolz, auch als Hochmut bezeichnet. Ständig ist bei Cas-sian von Kämpfen und Siegen, Widerstand und Wachsamkeit die Rede. Um ihre schlechten Charakterzüge zu bekämpfen und sich selbst zu verändern, sollen die Mönche fasten, Körper und Geist disziplinieren, sich ständig selbst beobachten und ihre gedanklichen Verfehlungen einem geistlichen Mentor enthüllen. Vor allem der selbstüberhebliche Hochmut muss in Demut verwandelt, das Selbst, Angriffsziel der vor-nehmlich von außen eindringenden teuflischen Laster, zugunsten einer erlösungsbereiten Seele ausgetrieben werden. Insbesondere der unbe-dingte Gehorsam gegenüber einem Mentor dient dem Ziel des demüti-gen Selbstverzichts. Nach Cassian ist alles, was der Mönch ohne Erlaub-nis seines Meisters tut, als Diebstahl anzusehen. »Gehorsam [...] grün-det in Selbstaufgabe und im Verzicht auf eigenen Willen. Dies ist die neue Selbsttechnik. Für alles, was er tut und unternimmt, bedarf der Mönch der Zustimmung seines Oberen. Nicht einen einzigen Augen-blick, nicht einmal im Sterben, handelt der Mönch autonom. Und wenn er selbst der Obere wird, hat er den Geist des Gehorsams zu bewah-ren [...]. Das Selbst muss sich durch Gehorsam als Selbst konstituie-ren.«¹⁸⁰ Das neu erschaffene gehorsame und demütige Selbst soll sich in der Kontemplation ausschließlich auf Gott richten. Nach dem Rück-zug von der Welt geht es nicht mehr ums richtige Handeln, sei es im politischen, sozialen oder privaten Leben. Es geht vielmehr um die eige-nen Gedanken, Gelüste und Begehrlichkeiten, die inneren Zustände und Stimmungen, den »pestartigen Gestank einer Kloake«¹⁸¹, der so schnell wie möglich zugunsten von christlichen Tugenden, Gehorsam und Kon-templation zu verlassen ist.

180 Foucault 1993: 57f.

181 Cassian, zitiert nach Paden 1993: 90.

Zu den mönchischen Selbsttechniken gesellt sich im frühen Christentum noch eine weitere Praktik, die allen Christen zugänglich ist, die Buße. Für Sünden zu büßen ist etwas anderes als Sünden zu beichten. Vom 4. bis hinein ins 16. Jahrhundert ist Buße ein vom Bischof verliehener Status, der sich am dramatischen Modell des Martyriums von Jesus Christus orientiert. Der Status des Büßers wird dem Sünder für vier bis zehn Jahre zugesprochen und hat Auswirkungen auf sein ganzes Leben. Als Büßer trägt er spezielle Kleidung, muss besondere Fastennormen erfüllen und öffentlich Scham und Demut bekunden. »Buße zu tun ist keine nominelle, sondern eine dramatische Handlung. Zu beweisen, dass man duldend zu leiden vermag, seine Schande öffentlich zu zeigen, Scham und Demut zu demonstrieren – das sind die Kennzeichen der Selbstbestrafung. Das Frühchristentum begreift die Buße als Lebensweise, die man unter Beweis stellt, indem man die Pflicht zur Selbstoffenbarung auf sich nimmt. [...] Es ging nicht darum, dass der Sünder seine Sünden erklärte, sondern darum, dass er sich als Sünder präsentierte. [...] Theorie und Praxis der Buße kreisen um das Problem, lieber den Tod in Kauf zu nehmen als Kompromisse einzugehen oder dem Glauben abzuschwören. *Der Märtyrer, der dem Tod ins Auge blickt, ist das Vorbild für den Büßer.* Will der Abtrünnige wieder in den Schoß der Kirche aufgenommen werden, so muss er sich freiwillig einem rituellen Martyrium unterziehen. Buße ist der *Affekt des Wandels, des Bruchs mit dem Selbst, mit der Vergangenheit und der Welt.* Man bezeugt damit, dass man fähig ist, auf das Leben und sich selbst zu verzichten, dem Tod standzuhalten, ihn zu akzeptieren. Das Ziel der Buße ist nicht Herstellung von Identität; sie dient vielmehr dazu, die Abkehr vom Ich zu demonstrieren. »Ego non sum, ego.« Diese Formel markiert das Programm der »publicatio sui«. Sie steht für den Bruch mit der eigenen Identität. Mit ostentativen Gesten soll die Wahrheit des Zustandes bekundet werden, in dem der Sünder sich befindet. Selbstenthüllung ist zugleich Selbstzerstörung. Den Unterschied zwischen der stoischen und der christlichen Tradition macht, dass für den Stoiker Selbstprüfung, Selbstbeurteilung und Selbstdisziplin den Weg zur Selbsterkenntnis weisen; Wahrheit über das Selbst wird durch Erinnerung, das heißt durch Besinnung auf die Regeln, erlangt. In der *exomologesis* (öffentliches Glaubens- und Sündenbekenntnis, E.H.) indes gewinnt der Büßer Wahrheit über das Selbst durch einen gewaltsamen Bruch und durch Auflösung. Es ist wichtig, festzuhalten, dass

exomologesis nicht verbal ist, sondern symbolisch, rituell und theatralisch.«¹⁸²

Im 13. und 14. Jahrhundert wird die dramatische, das Martyrium Christi rituell nachvollziehende Buße zeitweilig zu einer kollektiven Bewegung, die auch später immer wieder auflebt. Flagellanten ziehen, sich selbst geißelnd, für 33 Tage – eine Zahl, die den Lebensjahren Jesu entnommen ist – durch die Städte und Dörfer Italiens, dann auch West- und Osteuropas. Sich selbst körperlich zu züchtigen, sich auszupeitschen oder auspeitschen zu lassen, ist eine christliche Bußübung, der sich schon vorher Heilige der katholischen Kirche und Mönche unterzogen haben. Doch nun wird diese Praktik zu einer Laienbewegung, die eine das Leiden Christi real nachvollziehende *Unmittelbarkeit* zum Erlöser sucht. Bei der kollektiven Inszenierung der Leiden Christi, die sich an manchen Orten zu regelrechten Passionsspielen entwickelt, geht es nicht mehr nur um die öffentliche Buße individueller Sünden, sondern auch um die Errettung der Welt vor dem Zorn Gottes, um die Buße kollektiver Sünden im Angesicht des Endes der Welt, das sich unter anderem durch die in Europa grassierenden Pestepidemien anzukündigen scheint. Dieses eschatologische Moment tritt bei den Kryptoflagellanten der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts in den Vordergrund. Nach dem kirchlichen Verbot der Geißlerumzüge entsteht zuerst in Thüringen eine Sekte, die für 1369 den Weltuntergang voraussagt. Diese asketische und zugleich ekstatische Gemeinschaft glaubt, dass Sünden ausschließlich durch Selbstgeißelung gebüßt werden können, dass dadurch die von der Kirche verstellte Unmittelbarkeit zu Gott wieder hergestellt wird und dass die Flagellanten nach ihrem Tod direkt zu Gott gelangen. Hatte die katholische Kirche die Laienbewegung der Selbstgeißler anfänglich in ihren Schoß aufgenommen, hatten Dominikaner die Bewegung sogar gefördert – während Franziskaner und Augustiner dezidiert dagegen waren –, so richteten sich seit dem 14. Jahrhundert kirchliche Verbote gegen die kollektive Selbstgeißelung und wird die Inquisition aktiv. Was die Kirche in zunehmendem Maße an den Geißlern stört, ist die Umgehung ihrer Institution, die Selbstabsolution und das erregende Bild sich auspeitschender Menschen. Kirchliche Sakramente zu ignorieren und eine unmittelbare Beziehung zu Gott anzustreben, sind in der Tat häretische, einige Ideen der Reformation schon vorwegnehmende Momente.

182 Foucault 1993: 54–56 (Hervorhebungen E.H.).

Sie können von der katholischen Kirche immer weniger geduldet werden, auch wenn sie die private Selbstgeißelung als Bußpraxis weiter toleriert. Nach der Reformation sind es die Protestanten, die die Geißler verurteilen, weil die Inszenierung von Christi Leiden in ihren Augen einer Bilderverehrung gleichkommt, während sich die katholischen Verteidiger der Geißler darauf berufen, dass Gottes Geist nicht nur in der Sprache, sondern auch in Gesten und Bildern anwesend ist. Insbesondere die Kasteiung würde eine unmittelbare Beziehung zu Gott stiften. Die letzte große Auseinandersetzung über die Selbstgeißelung wird zur Zeit der Aufklärung geführt, die diese Selbsttechnik in einen sexuellen Kontext stellt und als eine Art raffinierter Unzucht beziehungsweise einen psychiatrischen Fall ansieht, der mit »verirrter Phantasie«, »überreizten Sinnen« und »Hysterie« zu tun hat.¹⁸³

Im Vergleich zur theatralischen Inszenierung der Buße und zur leidenschaftlichen Ekstase sich selbst auspeitschender Menschen wirken die Selbsttechniken der calvinistisch-puritanischen Prädestinationslehre und des Pietismus eher kühl. Dennoch geht es auch hier um den Bruch mit der eigenen Identität, um Selbstverzicht und Unmittelbarkeit zu Gott, auch wenn die eingesetzten Praktiken weniger spektakulär, dafür aber umso nachhaltiger sind. Nach Foucault hat für die Entwicklung des Abendlandes die Verbalisierung innerer Befindlichkeiten und Zustände eine weit größere Bedeutung gehabt, als die dramatische Inszenierung der Buße, die Geste und das Bild. Die Praktik der Selbstverbalisierung beginnt mit dem platonischen Dialog und setzt sich mit den spätantiken Aufzeichnungen und Briefen über die eigenen Taten, Erlebnisse, Stimmungen und Gedanken fort. Während die antike und spätantike Verbalisierung des Selbst vornehmlich auf Selbsterkenntnis und das richtige Handeln in der Welt zielt und die Beziehung zu einem Lehrer mit der Aneignung der Wahrheit und der Autonomie des Subjekts endet, geht es im frühchristlichen Mönchstum um die Verbalisierung von Gedanken, Gefühlen und inneren Regungen im Rahmen einer lebenslangen Gehorsamsbeziehung, die auf das Jenseits ausgerichtet ist. Mit der Einführung des Bußsakraments im 13. Jahrhundert, das aus Ohrenbeichte und nicht-theatralischen Bußübungen besteht, werden die Praktiken der sprachlichen Selbsterforschung, Selbsterklärung und Selbstprüfung und

183 Zur Geschichte der Flagellanten siehe <http://de.wikipedia.org/wiki/Flagellanten>.

generell des sprachlichen Ausdrucks weiter entwickelt und gestärkt. Sie kulminieren nach der Reformation in den calvinistischen, puritanischen und pietistischen Selbsttechniken, die die katholische Beichte nach und nach durch schriftliche Aufzeichnungen und mündliche Bekenntnisse ersetzen. Die Tagebücher und Selbstenthüllungen vor der Gemeinde konzentrieren sich auf ein prinzipiell sündiges und suspektes Selbst, das in allen seinen Winkeln zu durchforschen und zu durchleuchten ist.

Da nun niemand mehr Absolution erteilen kann, da nach dem protestantischen Dogma der Mensch grundsätzlich unfähig ist, durch gute Werke oder Buße einen eigenen Beitrag zu seinem Seelenheil zu leisten, da ihm nun nichts anderes mehr bleibt, als seine Sündhaftigkeit zu erkennen und sich der Gnade Gottes anheim zu geben, werden Selbstzweifel und Selbstprüfung auf Dauer gestellt. Während der mittelalterliche Mönch noch die Hoffnung hegen kann, im Kampf mit den von Satan kommenden Lastern zu siegen und würdig zu sein, Christus in sich zu empfangen, wird vor allem im calvinistisch-puritanischen Protestantismus das eigene Selbst zum teuflischen Widersacher Gottes und ist dazu verurteilt, lebenslang über sein jenseitiges Schicksal in Zweifel zu sein. Mit welchen Selbsttechniken die Puritaner diese Lage zu meistern und auch zu mildern suchen, hat Max Weber in »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus« ausführlich dargestellt. Strenge Arbeitsethik und asketische Lebensführung, methodische Selbstbeobachtung, systematisches Tagebuchschreiben, Rechenschaft ablegende Lebensläufe und mündliche Selbstenthüllungen vor versammelter Gemeinde dienen einem Ziel: die eigene Sündhaftigkeit aufzuzeigen, sich selbst zu erniedrigen, die eigene Gnadenbedürftigkeit deutlich zu machen und auf die Gnade Gottes, die vollständigen Selbstverzicht voraussetzende Auserwähltheit, zu hoffen. Wie an pietistischen Lebensläufen deutlich wird, kommt der meistens nicht endgültige Umschlag von Selbstzweifel in Selbstgewissheit, von Zerknirschung in Wiedergeburt, von Gottferne in Gottnähe einer unsagbaren mystischen Erfahrung gleich und ist daher kaum zu verbalisieren. Dennoch wird versucht, auch dieses entscheidende Erlebnis zu schildern, und zwar mit Worten und Begriffen, die vor allem dem Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen entnommen sind. Denn im Gegensatz zur Kontemplation der Mönche, die eine ebenfalls unaussprechliche Anschauung Gottes zum Ziel hat, streben insbesondere Pietisten aus der Gruppe der Herrenhuter nach einer ganz persönlichen Beziehung zu

Gottes Sohn, derer sie sich durch Gefühle und Stimmungen versichern, genauso wie Gefühle und Stimmungen die Beziehungslosigkeit anzeigen¹⁸⁴. Ebenfalls expressiv-dramatisch verfahren bis heute auch einige Prediger puritanischer Sekten, die starke Gefühle und laute Bekenntnisse hervorrufen und kollektive Begeisterung auslösen wollen. Doch insgesamt dominieren in den protestantischen Strömungen eher die vielfältigen Formen einer fast kühlen Selbstverbalisierung, mit der das Individuum methodisch an sich arbeitet, um sich schließlich ganz der göttlichen Gnade überlassen zu können.

In der gleichen Zeit, in der die Reformatoren ihr neues christliches Menschenbild und die ihm entsprechenden religiösen Selbsttechniken entwickeln, wird in der höfischen Gesellschaft der Renaissance ein weltlicher Mensch entworfen, der alle bisher geltenden religiösen und säkularen Moralvorstellungen relativiert und verflüssigt. Der neue homo politicus hat weder mit den antiken Regeln eines gerechten politischen Handelns noch mit den Idealen des Christentums und des sich gerade entwickelnden Humanismus zu tun. Er ist dazu aufgefordert, sich selbst eine psychische Konstitution zu geben, die so flexibel und anpassungsfähig ist, dass er sofort auf alle Ereignisse und Veränderungen in der äußeren Welt reagieren kann. Waren bei Platon Selbsterkenntnis, Sorge um sich selbst und Erkenntnis der Regeln die Voraussetzungen für gerechtes politisches Handeln und Machtausübung, wurden im Mittelalter legitime Herrschaft und christliche Tugenden aneinander gebunden – eine Verknüpfung, die sich unter humanistischem Vorzeichen auch in der Renaissance fortsetzt –, so bricht Machiavelli (1469–1527) mit dieser langen Tradition, indem er Eroberung und Erhalt von Macht und Herrschaft von fast jeder ethischen Dimension entbindet. Zwar ist es nützlich, wenn ein Fürst barmherzig, treu, menschlich, ehrlich, freigebig und fromm *erscheint*, aber er muss sich vor den negativen Folgen dieser Tugenden hüten und auch grausam, listig, bestialisch, wortbrüchig, geizig und gottlos handeln können, wenn es die politischen Umstände erfordern. Was alle Tugenden und Laster relativiert, ist die sich schnell wandelnde, durch Intrigen, Kriege, Korruption und diplomatische Verwicklungen gekennzeichnete politische Wirklichkeit, in der das Festhalten an Idealen nur ins Verderben führt¹⁸⁵. Tugendhaft zu handeln

184 Siehe Schmid 2009.

185 »Da es aber meine Absicht ist, [...] etwas Nützliches zu schreiben, so schien es mir richtiger, die Wahrheit nachzuprüfen, wie sie wirklich ist, als

ist genauso unpolitisch wie entfesselte Grausamkeit. Darüber hinaus ist es auch gefährlich, in einer sich ständig wandelnden politischen Landschaft feste Charaktereigenschaften zu besitzen, ungestüm oder vorsichtig, grausam oder mild zu *sein*. Verändern sich die Zeiten und entsprechen nicht mehr dem Charakter des Fürsten, führt ihn das gleichsam automatisch ins Unglück. Er muss also wandlungs- und anpassungsfähig werden, die einzige Eigenschaft, die Machiavelli gelten lässt und fordert.

Flexibel und anpassungsfähig zu werden, ist jedoch nicht leicht. Ein Mensch ist »selten so klug, dass er sich [...] anzupassen verstünde, teils, weil er den Weg nicht verlassen kann, den seine natürliche Anlage ihm weist, teils weil jemand, der auf einem eingeschlagenen Wege stets Glück hatte, sich nicht davon überzeugen kann, dass es gut wäre, ihn zu verlassen. Und so kommt es, dass ein vorsichtiger Mann, wenn die Zeit zur Entscheidung gekommen ist, nicht zu handeln wagt und zugrunde geht. Hätte er aber seine Natur mit den Zeitumständen geändert, so hätte sich das Schicksal nicht geändert.« Das menschliche »Gemüt« ist träge, verharrend und muss so »gebildet« werden, »dass man, wenn es nötig ist, auch das Gegenteil vermag.« Ein Fürst, der seine Macht erhalten will, kann nicht »all das beachten [...], was bei anderen Menschen für gut gilt«, sondern muss »ein Gemüt besitzen, das sich nach den Winden und nach dem wechselnden Glück zu drehen vermag, und, wie gesagt, zwar nicht vom Guten lassen, wo dies möglich ist, aber auch das Böse tun, wenn es sein muss.« Zentral ist nicht und darf nicht sein, irgendeine positive Charaktereigenschaft herauszubilden. Es ist ausreichend, im Rufe einer solchen zu stehen. »Ja, ich wage zu sagen, dass es sehr schädlich ist, sie zu besitzen und sie stets zu beachten; aber fromm, treu, menschlich, gottesfürchtig und ehrlich zu scheinen ist nützlich.« Denn »die Menschen urteilen insgesamt mehr nach den Augen als nach dem Gefühl, denn sehen können alle, fühlen aber wenige. Jeder sieht, was du scheinst, wenige fühlen, was du bist [...].« Die Fähigkeit, gut zu erscheinen, ist besonders nützlich wenn es darum geht, fürstliche Laster und

den Hirngespinnsten jener Leute zu folgen. [...] Denn die Art, wie man lebt, ist so verschieden von der Art, wie man leben sollte, dass, wer sich nach dieser richtet statt nach jener, sich eher ins Verderben stürzt, als für seine Erhaltung sorgt; denn ein Mensch, der in allen Dingen nur das Gute tun will, muss unter so vielen, die das Schlechte tun, notwendig zugrunde gehen. Daher muss ein Fürst, der sich behaupten will, imstande sein, schlecht zu handeln, wenn die Notwendigkeit es erfordert.« (Machiavelli 1990:78)

böse Taten zu verbergen. Ein Fürst muss »sowohl den Menschen wie die Bestie zu spielen wissen«, also auch wie ein starker Löwe und ein listiger Fuchs handeln können. »Freilich ist es nötig, dass man diese Natur geschickt zu verhehlen versteht und in der Verstellung und Falschheit ein Meister ist.«¹⁸⁶

Ziel dieser Meisterschaft des Fürsten und seiner flexiblen Anpassungsfähigkeit an die Zeitumstände ist die Staatsräson, die Absicherung eines geordneten und stabilen Gemeinwesens, das letztendlich menschlicher ist als ein Gemeinwesen, das durch fürstliche Tugenden oder Laster, mildes oder grausames Handeln destabilisiert wird und zusammenbricht. Das Ziel, die Stabilität und Ordnung des Staates zu erhalten, muss auch eine Republik verfolgen, der eindeutig Machiavellis Sympathie gehört. Auch sie muss sich flexibel den wechselnden Zeitumständen anpassen können, eine Anpassung, die durch den Wechsel in den Führungspositionen und die republikanischen Institutionen leichter zu gelingen scheint. Doch auch hier erhebt sich die Frage, wie Individuen und Institutionen ihre Trägheit überwinden und flexibel und anpassungsfähig werden können. Diese Frage nach den Selbsttechniken, mit denen die beharrenden natürlichen Anlagen aufgelöst und ein Gemüt herausgebildet werden kann, das sich nach den Winden und dem wechselnden Glück zu drehen vermag, hat Machiavelli nur unzureichend beantwortet. Der einzige Hinweis, den er gibt, besteht darin, sich zu verstellen, die eigenen Eigenschaften zu verbergen beziehungsweise möglichst gar nicht auszubilden, sich selbst und die eigenen Taten unter Schein und Rollenspiel so zum Verschwinden zu bringen, dass die anderen sie nicht mehr erkennen können.

Es ist kaum auszumachen, ob sich hinter Verstellung und Schein, Flexibilität und Anpassungsfähigkeit, Wachsamkeit und Wendigkeit des neuen politischen Menschen noch so etwas wie ein dauerhafter, sich selbst gleich bleibender Kern, ein ruhender innerer Pol verbirgt. Machiavelli hat in den »Discorsi« seine Sympathie für die Republik unter einer ausführlichen Exegese des römischen Historikers Titus Livius verborgen, den »Il Principe« nach dem Verlust seiner Staatsämter auch deswegen geschrieben, um sich selbst politisch zu rehabilitieren, und von sich behauptet, wahre Worte hinter so viel Lügen zu verstecken, dass sie nicht mehr wieder zu finden sind. Dennoch lassen sich unter die-

186 Machiavelli 1990: 119, 88, 86f.

sen Verhüllungen und Vernebelungen stabile Präferenzen und Ziele ausmachen. Der absolute Herrscher, so wie er von Machiavelli konzipiert wird, soll die staatliche Stabilität und Ordnung aufrechterhalten, doch er soll dies möglichst ohne eigene Charakterzüge, festgefahrene Gewohnheiten und unter Nichtbeachtung moralischer Tugenden und Werte tun. Der Fürst soll »transmoralisch« (Sternberger) als ein wendiger »Mann ohne Eigenschaften« (Musil) politisch denken und handeln, auch wenn er dabei seine natürlichen Anlagen und sein Gemüt opfern beziehungsweise sie hinter einem Schleier aus äußerem Schein verbergen muss.

Damit werden zwei miteinander zusammenhängende, aus der Antike stammende und dem humanistisch gebildeten Machiavelli bekannte Prinzipien verletzt: das Prinzip der Sittlichkeit und das Prinzip der Identität. Sokrates nimmt die Todesstrafe an, um mit sich selbst identisch zu bleiben, um die Kontinuität zu seinen früheren Worten und Taten aufrecht zu erhalten, um sein Gesicht, seine Ehre, zu wahren, um keinen Verrat an dem zu begehen, was er zeitlebens gelehrt hat. Dazu gehört auch die Lehre über das *prépon*, den Anstand, das sittliche Verhalten gegenüber anderen, das die Wahrung der eigenen Identität, Integrität und Ehre mit einbegreift. Cicero, sich auf stoische Grundlagen stützend, bestimmt das Prinzip der Sittlichkeit unter anderem als Mäßigkeit, Selbstbeherrschung und Angemessenheit. Richten sich Mäßigkeit und Selbstbeherrschung auf die eigene Person, so Angemessenheit auf den Mitmenschen. Wie alles andere wird auch sie bestimmt von der Vernunft, die den Primat über Triebe und Affekte hat, und der sozialen Stellung. Das eigene Handeln ist dann sittlich angemessen, wenn es der Rolle, die ein Individuum in Familie, Gesellschaft, Staat oder Gerichtswesen auszufüllen hat, entspricht. Ein wortbrüchiger Fürst, ein Fürst, der sich heute so und morgen anders verhält, der anders handelt als er spricht, verhält sich angesichts seiner Stellung und seines Ranges unangemessen, also unsittlich. Gleichzeitig verletzt er das Prinzip der Identität, die als Kontinuität zu früheren Worten und Taten begriffen wird. Er bleibt sich nicht gleich, wobei auch das Bild, das sich die anderen aufgrund seines Sprechens und Handelns von ihm gemacht haben, verletzt wird. Das Prinzip der Identität bedeutet bei einem Politiker, an der einmal eingeschlagenen politischen Linie festzuhalten. Ist dies nicht möglich, müssen Änderungen plausibel und für alle einsichtig begründet werden. So wie bei Cicero der eigene Charakter eigentlich ein Charaktertyp und die soziale Rolle ein Rollentyp im Reper-

toire der gesellschaftlichen Institutionen ist, so meint auch Identität hier keine subjektive Kategorie, sondern die sittlich geforderte Berechenbarkeit des Einzelnen im Laufe der Zeit, die Wahrung der Kontinuität im Handeln und Sprechen. Sie ist eine Voraussetzung für die Stabilität des Gemeinwesens, das sittliche Verhalten in ihm, die Integrität des Einzelnen und die Übereinstimmung von Selbst- und Fremdbild. Die Ausfüllung der sittlich fundierten sozialen Rolle durch einen sich selbst gleich bleibenden Charakter macht in der römischen Spätantike die Person im Sinne von *persona* aus. Dieses Konzept wird von Machiavelli missachtet, so wie er auch nicht mehr mit der Scham, die nach antiken Begriffen unweigerlich auf den Verlust von Identität, Ehre und Sittlichkeit folgt, rechnet. Die Machtpolitik, die er entwirft, ist im wörtlichen Sinn schamlos. Gleichzeitig bringt Machiavelli, beabsichtigt oder nicht, den ursprünglichen Begriff der *persona* wieder ans Licht, nämlich die Maske, die sich ein Schauspieler im Theater aufsetzt, und die Figur, die er spielt. Die Maske des Mimen und das Rollenspiel konnten in der römischen Spätantike noch metaphorisch für Schein, Verstellung, Betrug verwendet werden und Seneca behaupten: »Niemand kann lange eine Maske tragen; Heuchelei fällt rasch ins wahre Wesen zurück.«¹⁸⁷ Es ist gerade das wahre Wesen, der von der Natur verliehene Charakter des Fürsten, der nach Machiavelli politisch unbrauchbar ist und durch wechselnde Masken ersetzt werden muss. Was würde man sehen, wenn man dem Fürsten die Masken vom Gesicht risse? Wir wissen es nicht, da Machiavelli sich für diese Frage nicht interessiert. Er hat einen Politiker entworfen, der sich wendig, flexibel und unabhängig von Identitäts- und Kontinuitätsfragen, moralisch-sittlichen Normen, Ehr- und Schambegriff an die politischen Umstände seiner Zeit anpasst, der nicht mehr antiker Rollen- und Charaktertyp, aber auch noch nicht Individuum, Persönlichkeit, Subjekt im modernen Sinn ist.

Einen tieferen Einblick in die neue Psyche, die seit der Renaissance zuerst im Umkreis der Macht entsteht, gibt uns der spanische Jesuit, Hofpriester und Hochschullehrer Baltasar Gracián (1601–1658). Auch er macht seine Erfahrungen und Beobachtungen am Hof, auch er hat eine nüchterne und illusionslose Einschätzung seiner Zeit, auch ihn interessiert das Überleben des Einzelnen in einer unbeständigen, korrupten und

187 Zitiert nach Fuhrmann 1979: 86. Zu *persona*, Sittlichkeit und Identität in der römischen Antike siehe Fuhrmann 1979: 93, 97–101.

gefährlichen sozialen Umwelt¹⁸⁸. Doch dieser Einzelne ist nun nicht mehr der Machthaber, sondern jedes Individuum, das in solchen Zeiten seine Persönlichkeit ausbilden, entwickeln und schützen will. Es geht bei Gracián also nicht um Macht-, sondern Individualpolitik, um eine »Staatsräson seiner selbst«, wie er im Vorwort seines Buches »El Héroe« schreibt. Gracián ist ein gelehrter Humanist, der sich nicht nur auf die griechische Philosophie und die Lehre der römischen Stoa, sondern eben auch auf Machiavelli und die in Spanien ausgebildete katholische Mystik stützt, die Glauben, Vernunft und Realität miteinander versöhnen will. So entwirft Gracián auch einen neuen Typus des Philosophen, der sich nicht zuletzt mit praktischen Lebensfragen beschäftigt: »Er sei ein Mann auch für's tägliche Thun und Treiben, welches zwar nicht das Höchste, aber doch das Nothwendigste im Leben ist. Wozu dient das Wissen, wenn es nicht praktisch ist? und zu leben verstehn, ist heut zu Tage das wahre Wissen.«¹⁸⁹ Dieses praktische und höchst politische Wissen will er mit den 300 Aphorismen seines schnell bekannt gewordenen Werkes »Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit« (1646) vermitteln. Es wird als Vorläufer der europäischen Aufklärung angesehen, von Goethe und den Romantikern gelesen, Anfang des 19. Jahrhunderts von Arthur Schopenhauer ins Deutsche übertragen und an seinem Ende von Nietzsche wieder aufgeschlagen.

Ziel von Graciáns »Kunst der Weltklugheit« sind nicht Macht und Staatserhalt, sondern die Herausbildung einer erhabenen und vollkommenen Persönlichkeit, die *innerhalb* der Gesellschaft lebt, die von Gracián als ein bewegtes Feld widersprüchlicher Kräfte und Interessen verstanden wird. Die erhabene und vollkommene Persönlichkeit muss sich im Rahmen des permanenten gesellschaftlichen Kriegszustands, in einer feindseligen und boshaften Umwelt herausbilden. Es ist also notwendig, Techniken für sich selbst und das soziale Leben zu entwickeln, die die

188 »Mit dem redlichen Verfahren ist es zu Ende: Verpflichtungen werden nicht anerkannt; ein gegenseitiges lobenswerthes Benehmen findet sich selten, vielmehr erhält der beste Dienst den schlimmsten Lohn: und so ist heut zu Tage der Brauch der ganzen Welt. Es giebt ganze Nationen, die zur Schlechtigkeit geneigt sind: bei der einen hat man stets den Verrath, bei der andern den Unbestand, bei der dritten den Betrug zu fürchten. Allein das schlechte Benehmen Andrei sei für uns kein Gegenstand der Nachahmung, sondern der Vorsicht. Die Gefahr dabei ist, dass der Anblick jener nichtswürdigen Verfahrensweise auch unsre Redlichkeit erschüttere.« (Gracián 1992: Aphor. 280)

189 Gracián 1992: Aphor. 232.

eigentliche Lebenskunst darstellen. Grundlage dieser Lebenskunst ist nicht die christliche Moralthologie, sondern rationales Denken, empirisches Wissen und Urteilskraft. Hier folgt Gracián ganz der Maxime seines Ordensgründers Ignaz von Loyola: »*Man wende die menschlichen Mittel an, als ob es keine göttliche, und die göttlichen, als ob es keine menschliche gäbe.* Große Meisterregel, die keines Kommentars bedarf.« (Aphor. 251) Das wichtigste menschliche Mittel ist das Denken: »*Voraus denken, heute auf morgen und noch auf viele Tage.* Die größte Vorsicht ist, dass man der Sorge und Überlegung besondre Stunden bestimme. Für den Behutsamen giebt es keine Unfälle und für den Aufmerksamen keine Gefahren. Man soll nicht das Denken verschieben, bis man im Sumpfe bis an den Hals steckt, es muß zum voraus geschehen. [...] Manche handeln erst, und denken nachher, welches heißt, weniger auf die Folgen als auf die Entschuldigungen bedacht zu seyn; Andre weder vorher noch nachher. Das ganze Leben muß ein fortgesetztes Denken seyn, damit man des rechten Weges nicht verfehle.« (Aphor. 151)

Das Denken muss sich sowohl auf die eigene Person, die Gracián als Individuum begreift, wie auch auf die Person der anderen, deren Absichten und Interessen, Stärken und Schwächen richten. Was die eigene Person betrifft, so geht es, ganz nach sokratischer Tradition, erst einmal darum, sich selbst zu erkennen: »*Kenntniß seiner selbst, an Sinnesart, an Geist, an Urtheil, an Neigungen.* Keiner kann Herr über sich seyn, wenn er sich nicht zuvor begriffen hat. Spiegel giebt es für das Antlitz, aber keine für die Seele: daher sei ein solcher das verständige Nachdenken über sich: allenfalls vergesse man sein äußeres Bild, aber erhalte sich das innere gegenwärtig, um es zu verbessern, zu vervollkommen: man lerne die Kräfte seines Verstandes und seine Feinheit zu Unternehmungen kennen: man untersuche seine Tapferkeit, zum Einlassen in Händel: man ergründe seine ganze Tiefe und wäge seine sämtlichen Fähigkeiten, zu Allem.« (Aphor. 89) War Selbsterkenntnis in der Antike eingebunden in einen mündlichen oder schriftlichen Dialog und konnte in einen göttlichen Spiegel schauen, der Regeln enthielt, so muss sie nun unter verschärften Bedingungen gewonnen werden. Das Individuum ist alleine, der Spiegel blind. Das einzige was bleibt, sind Vernunft und wachsame Beobachtung seiner selbst, durch die Selbsterkenntnis und Herrschaft über sich selbst erlangt werden können. Wie Denken, Selbstbeobachtung und Selbstbeherrschung praktisch zusammenhängen und

zur Lebenskunst führen, zeigt sich sehr schön am Aphorismus über den Zorn: »*Die Kunst, in Zorn zu geraten*. Wenn es möglich ist, trete vernünftige Überlegung dem gemeinen Aufbrausen in den Weg: und dem Vernünftigen wird dies nicht schwer seyn. Geräth man aber in Zorn; so sei der erste Schritt, zu bemerken, daß man sich erzürnt: dadurch tritt man gleich mit Herrschaft über den Affekt auf: jetzt messe man die Nothwendigkeit ab, bis zu welchem Punkt des Zorns man zu gehen hat, und dann nicht weiter: mit dieser überlegenen Schlaueit gerathe man in und wieder aus dem Zorn. Man verstehe gut und zu rechter Zeit einzuhalten: denn das Schwierigste beim Laufen ist das Stillestehn. [...] Jede übermäßige Leidenschaft ist eine Abweichung von unsrer vernünftigen Natur. Allein bei jener meisterhaften Aufmerksamkeit wird die Vernunft nie zu Falle kommen und nicht die Schranken der großen Obhut seiner selbst überschreiten. Um eine Leidenschaft zu bemeistern, muß man stets den Zaum der Aufmerksamkeit in der Hand behalten [...].« (Aphor. 155) Die eigenen Affekte und Stimmungen, Leidenschaften und Phantasien zu kennen, zu beherrschen und klug zu zügeln, sich selbst aufmerksam zu beobachten, selbstkritisch zu sein und in allen Wirren des Lebens vernünftig zu bleiben, sind stoische Selbsttechniken, die zur Herausbildung einer erhabenen und vollkommenen Persönlichkeit beitragen und gleichzeitig die sozialen Beziehungen des Individuums gestalten und regulieren.

Sind in der seelischen Innenpolitik absolute Offenheit und Wahrhaftigkeit gegenüber sich selbst gefordert, so gebietet es die Vernunft, sich eine seelische Außenpolitik anzueignen, die vieles verbirgt und verschleiert. Wenn der »Umgang mit Menschen [...] voll Klippen ist, an denen unser Ansehn scheitern kann« (Aphor. 256), wenn »im menschlichen Umgang große Untiefen« sind und man »bei jedem Schritt das Senkblei gebrauchen« muss (Aphor. 78), wenn die Existenz Kampfcharakter hat und darüber hinaus die Dinge »nicht für das (gelten), was sie sind, sondern für das, was sie scheinen« (Aphor. 130), dann muss mit List vorgegangen werden, die Schlaueit des Odysseus Vorbild sein. Es sind die Kriegskunst, die Jagd und das Kartenspiel, aus denen Gracián Begriffe und Vergleiche bezieht, um soziale Verhaltensregeln aufzustellen. Ein immer wiederkehrender Begriff, der die Schnittstelle zwischen Innen und Außen markiert, ist das Verbergen. »*Über sein Vorhaben in Ungewissheit lassen*. [...] Mit offenen Karten spielen, ist weder nützlich noch angenehm. [...] Bei Allem lasse man etwas Geheimniß-

volles durchblicken und errege, durch seine Verschlossenheit selbst, Ehrfurcht. [...] Behutsames Schweigen ist das Heiligthum der Klugheit.« (Aphor. 3) »*Bald aus zweiter, bald aus erster Absicht handeln.* Ein Krieg ist das Leben des Menschen gegen die Bosheit des Menschen. Die Klugheit führt ihn, indem sie sich der Krieglisten, hinsichtlich ihres Vorhabens, bedient. Nie thut sie das, was sie vorgiebt, sondern zielt nur, um zu täuschen. Mit Geschicklichkeit macht sie Luftstreiche; dann aber führt sie in der Wirklichkeit etwas Unerwartetes aus, stets darauf bedacht ihr Spiel zu verbergen.« (Aphor. 13) Verborgenen werden müssen die eigenen Absichten, Schwächen, Fehler, Dummheiten und Unbilden, aber auch die eigenen Vorzüge, Gedanken, Vollkommenheiten und Siege, um nicht Neid, Missgunst oder Widerspruch zu erregen. Die eigene Person taktisch zu verbergen, um das gefährliche soziale Spiel mitspielen zu können, setzt Selbstbeobachtung, Selbsterkenntnis und Selbstkontrolle voraus. Dienen Selbsttechniken im Rahmen der seelischen Innenpolitik dazu, eine erhabene Persönlichkeit auszubilden und zu entwickeln, so dienen sie im Rahmen der seelischen Außenpolitik zum Schutz dieser Persönlichkeit und zu ihrer notwendigen flexiblen Anpassung an die Gesellschaft. »*Denken wie die Wenigsten und reden wie die Meisten.* Gegen den Stroh schwimmen wollen vermag keineswegs den Irrtum zu zerstören, sehr wohl aber, in Gefahr zu bringen. Nur ein Sokrates konnte es unternehmen.« (Aphor. 43) »*Besser mit Allen ein Narr, als allein gescheut,* sagen politische Köpfe. [...] Bisweilen besteht das größte Wissen im Nichtwissen oder in der Affektation desselben. Man muß mit den Übrigen leben, und die Unwissenden sind die Mehrzahl. Um allein zu leben, muß man sehr einem Gotte, oder ganz einem Thier ähnlich seyn.« (Aphor. 133) »*Sich in die Zeiten schicken.* [...] Der Kluge passe sich, in Schmuck des Geistes wie des Leibes, der Gegenwart an, wenn gleich ihm die Vergangenheit besser schiene.« (Aphor. 120) »*Sich allen zu fügen wissen.* ein kluger Proteus: gelehrt mit den Gelehrten, heilig mit dem Heiligen. Eine große Kunst, um alle zu gewinnen: denn die Übereinstimmung erwirbt Wohlwollen. [...] Abhängigen Personen ist diese Kunst dringend nöthig. Aber als eine große Feinheit erfordert sie viel Talent [...].« (Aphor. 77)

Die Anpassung an die Gesellschaft hat bei Gracián Grenzen. Sie werden einerseits von der Selbstachtung gezogen – »*Nie setze man die Achtung gegen sich selbst aus den Augen,* und mache sich nicht mit sich selbst gemein. Unsre eigene Makellosigkeit muß die Richtschnur

für unsern untadelhaften Wandel seyn, und die Strenge unsers eigenen Urtheils muß mehr über uns vermögen, als alle äußeren Vorschriften.« (Aphor. 50) –, andererseits von moralischen Werten: »Der Kluge passe sich, in Schmuck des Geistes wie des Leibes, der Gegenwart an, wenn gleich ihm die Vergangenheit besser schiene. Bloß von der Güte des Herzens gilt diese Lebensregel nicht: denn zu jeder Zeit soll man die Tugend üben: man will heut zu Tage nicht von ihr wissen: die Wahrheit reden, oder sein Wort halten, scheinen Dinge aus einer andern Zeit: so scheinen auch die guten Leute noch aus der guten Zeit zu seyn, sind aber doch noch geliebt: inzwischen, wenn es noch welche giebt, so sind sie nicht in Mode und werden nicht nachgeahmt. O unglückseliges Jahrhundert, wo die Tugend fremd, die Schlechtigkeit an der Tagesordnung ist! – Der Kluge lebe wie er kann, wenn nicht wie er wünschen möchte, und halte, was ihm das Schicksal zugestand, für mehr werth, als was es ihm versagte.« (Aphor. 120) Das Zeitalter ist so, wie es ist. In ihm zu leben bedeutet, sich eine stoisch-gleichmütige Haltung anzueignen, die die Tatsachen des Lebens anerkennt. Außerdem muss man aufmerksam und vorsichtig nach innen und außen sein, vieles verbergen, viele Gefahren umschiffen und das eigene Leben als ein Kunstwerk ansehen, das mit Vernunft, Selbsterkenntnis, Wissen um die sozialen Verhältnisse und Respekt vor der eigenen Würde jeden Tag zu erschaffen ist.

Dienen bei Machiavelli und Gracián Verstellung und Spiel, List, Wendigkeit und Anpassungsfähigkeit der Absicherung des Staates beziehungsweise der Persönlichkeit, so ist um 1800 in den Augen des spanischen Hofmalers, Akademielehrers und sozialkritischen Liberalen Francisco de Goya (1746–1828) nur noch die Maskerade übrig geblieben. »Nadie se conoce«, niemand erkennt niemanden, alle täuschen, niemand kennt sich selbst. In seinen druckgrafischen Serien »Los Caprichos« (1799) und »Los Disparates« (1815–1823) setzt Goya den Vertretern von Mönchstum, Kirche und Staat, Militär und Gerichtsbarkeit, Adel und Bürgertum menschliche, tierische oder abstrakte Masken auf die Gesichter, verummmt sie bis zur Unkenntlichkeit oder zeichnet das menschliche Gesicht so, dass es selbst zur Maske wird. Diese Maskierung im wörtlichen Sinn verdeckt nichts mehr, sondern legt das soziale Theater und die in ihm auftretenden Figuren und Verhaltensweisen offen. Die Maskierung ist dazu da, Dummheit, Bauernschlauheit, Bosheit, bodenlose Willkür und finsternen Aberglauben zu entblößen, die allumfassende Korruption von Individuen, religiösen Ideen und gesell-

schaftlichen Institutionen offen zu legen und wild gewordene Ängste, Begehrlichkeiten und Phantasien zu bebildern, die – ungezügelt von Selbsttechniken und angestrebten Zielen –, nun in einem unbegrenzten und offenen Raum schweben, steigen und stürzen. Das soziale Spiel, das mit Vernunft und Kunstfertigkeit aufgeführt wird und benenn- und erklärare Ziele verfolgt, hat sich in eine mehr oder weniger dämonische Posse verwandelt, die sowohl den religiösen und sittlich-moralischen als auch den lebenspraktischen Boden unter den Füßen verloren hat. Der Schlaf der Vernunft hat Ungeheuer geboren, das Selbst – auch das flexible – ist unter dem Andrang entfesselter Wünsche, losgelassener Affekte und beflügelter Illusionen zerstoßen. Was Machiavelli befürchtet hatte, ist eingetreten, die Ordnung und Stabilität des Gemeinwesens am Verfall. Auch der Krieg hat jegliche Form und jegliches Reglement verloren. Die Grausamkeiten, die Goya in der Serie »Los Desastres de la Guerra« (1810–1820) zeigt und inszeniert, sind bis heute kaum zu ertragen. Sie werden sowohl von der Besatzungsarmee Napoleons als auch von den Kämpfern des gerade erfundenen Guerillakriegs verübt, der als Volkskrieg die Trennlinien zwischen Soldaten und Zivilisten, kämpfenden Männern und nicht kämpfenden Frauen aufhebt. Diese Grausamkeiten sind umso schwerer zu ertragen, da die liberalen Hoffnungen auf eine gerechte, freie und demokratische Gesellschaft durch die Wiedererrichtung der spanischen Monarchie und der klerikalen Macht nach der Vertreibung Napoleons bitter enttäuscht werden. Angst, sittlicher Verfall und Verfolgung enden nicht, das Loch des schwarzen Nichts will sich nicht schließen. 1814 muss sich Goya für ein Aktbild vor der Inquisition rechtfertigen, 1819 zieht er sich auf sein Landhaus zurück, dessen Wände er mit den so genannten »Pinturas Negras« bemalt, und 1824 emigriert er nach Frankreich, um sich vor politischer Verfolgung zu schützen.

Welche Haltung nimmt der Künstler gegenüber den Phänomenen ein, die er beobachtet, zeichnet und malt, welche Selbsttechniken hat er in einer sozialen Wirklichkeit entwickelt, die sowohl christlichen wie aufgeklärt-liberalen Werten und Moralvorstellungen zuwiderläuft? Goyas Selbsttechniken zeigen sich in seinen Selbstporträts. Den »Los Caprichos« stellt er ein Selbstporträt voran, das ihn als einen wissenden und skeptischen Mann zeigt, der überlegen und distanziert in die Welt blickt. Dass sich Goya als kühlen Stoiker darstellt, verweist zurück auf Graciáns »Kunst der Weltklugheit«, so wie er auch den

aphoristischen Stil in seinen druckgrafischen Serien aufnimmt, die sich nicht zu geschlossenen Zyklen abrunden lassen. Die einzelnen Bilder sind vielmehr als Sätze aufzufassen, zwischen denen durchaus Widersprüche und Ungereimtheiten bestehen können. So zeigt das 43. Blatt der »Los Caprichos« mit dem Titel »Der Schlaf der Vernunft gebietet Ungeheuer« einen schutzlosen und bedrohten Künstler. Schlafend wird er von herbeifliegenden Nachtvögeln bedrängt, ist alptraumartigen Gesichtern preisgegeben, erweckt den Eindruck großer Verlassenheit. Doch gleichzeitig ist er es, der die Nachtwelt erweckt hat, der er dann ausgesetzt ist, ist er es, der den Alptraum erschafft und in Szene setzt. Die beiden Dimensionen der künstlerischen Existenz, die hier zum Ausdruck kommen – das Überwältigtwerden und aktive Gestalten, die Selbstpreisgabe bei gleichzeitiger Selbstbehauptung –, werden vom Kommentar des Prado angesprochen: »Die von der Vernunft verlassene Phantasie erschafft unmögliche Ungeheuer. Mit ihr vereint, ist sie die Mutter der Künste und der Ursprung aller Wunder.« Nach diesem Kommentar entsteht Kunst aus dem Zusammenwirken von Einbildungskraft und Vernunft. Der Künstler kann also nicht nur ein kühler Kopf sein, sondern er muss sich auch seinen inneren Abgründen, Phantasiegebilden und Schreckgestalten, den eigenen Launen (*caprichos*) und Ausschweifungen aussetzen. Damit treibt er den Schacht der Selbsterkenntnis in tiefere Schichten vor, eröffnet neue Regionen des seelischen Raums. Die beiden Selbstporträts der »Los Caprichos« bilden mithin eine doppelgesichtige Einheit. Die eine Seite des Künstlers wendet sich kühl, beobachtend und distanziert nach außen, die andere ungeschützt nach innen, wo sich überwältigende Eindrücke und Erlebnisse aus der Außen- und Innenwelt zu Bildern verdichten. Wie ist mit diesen mächtigen, nicht selten erschreckenden Bildern umzugehen, wie wappnet sich der Künstler gegen die Risiken und Gefahren der abgründigen Phänomene, die er wahrnimmt und hervorruft?

Gegen Ende seines Lebens zeichnet Goya noch einmal ein Selbstporträt, dem er den Titel »Noch immer lerne ich« gibt. Es zeigt einen alten, auf zwei Stöcke gestützten Mann mit langen weißen Haaren und dichtem Bart, dessen Blick nach innen gerichtet ist, umgeben von einem schraffierten, gestaltträchtigen Dunkel. Der Titel dieses Selbstporträts setzt einen Gedanken aus einem anderen Album fort: »Viel weißt Du und immer noch lernst Du. Alles ist Beruf.« Wenn alles Beruf ist, dann wird der Blick in die seelischen und gesellschaftlichen Abgründe profes-

sionalisiert, dann wird, bei aller Nähe, auch Distanz zu ihnen hergestellt. Diese Selbsttechnik der Professionalisierung kommt dem protestantischen Arbeitsethos recht nahe. So wie sich der Calvinist vor der quälenden Frage nach seiner Auserwähltheit durch systematisches Arbeiten schützt, so schützt sich der Künstler vor dem Ungeheuren durch eine Haltung künstlerischer Professionalität. Damit wird das Graciánsche Wissen um die Menschen, die eigene Zeit und das eigene Selbst durch die künstlerische, immer auch an technischen Fragen interessierte Arbeit ergänzt und erweitert. Wissen und Arbeit geben Orientierung, Schutz und Halt, beide vermitteln zwischen Vernunft und Einbildungskraft, sozialer Rolle als Hofmaler und eigenem künstlerischem Ausdruck, beide bändigen entgegengesetzte Kräfte und die in ihnen enthaltenen Risiken und Gefahren. Selbst- und Welterkenntnis und methodisches Arbeiten verfolgen zu Beginn des 19. Jahrhunderts jedoch andere Ziele als im 17. Jahrhundert. Nun geht es nicht mehr nur um den Versuch, die eigenen Ungeheuer und die Ungeheuer der menschlichen Gesellschaft ohne sittliche, moralische oder religiöse Normen und Einschränkungen realistisch wahrzunehmen, sondern sie auch zu erforschen und *ans Licht zu bringen*. Um dieses Ziel zu erreichen, bedarf es höchster Geistesgegenwart, wacher Beobachtungsgabe und eines ausgeprägten Gleichgewichtssinns, um zwischen den widersprüchlichen Kräften und Dynamiken nicht die Balance zu verlieren. Bilden diese artistisch anmutenden Fähigkeiten und Fertigkeiten die Keimzelle, aus der sich kurze Zeit später der moderne Philobat entwickeln wird?

Eine der von Goya anschaulich gemachten menschlichen Torheiten ist das mehr oder weniger lächerliche Streben danach, die Erdoberfläche zu verlassen, in die dritte Dimension des Raums vorzustoßen. Doch Goya zeigt nicht nur hilf- und begriffsloses oder mythisch-satirisches Steigen, Schweben und Fallen, sondern auch zielstrebige Flugversuche¹⁹⁰. So gibt es in der Serie »Los Disparates« (1815–1823) einerseits eine phantastische »Fliegende Torheit« (»Disparate volante«), andererseits aber auch eine ernst zu nehmende »Art und Weise des Fliegens« (»Modo de volar«). Starke, muskulöse Männer mit großäugigen Vogelhelmen haben sich künstliche Flügel angeschnallt, die durch Seile mit den Füßen verbunden sind und durch Treten bewegt werden, ein echter technischer Vorschlag im Sinn von Leonardo da Vinci. Hatte Goya in

190 Siehe dazu Holländer 1980.

der Stierkampfserie (1815–1816) die Geschichte, das artistische Können und den Wagemut des Toreros dargestellt, so zeigt er nun ein ganz neues riskantes Unterfangen, das sich einer technischen Konstruktion bedient. Zwar gibt es zu seiner Zeit noch kein funktionierendes Flugzeug, aber ab 1783 schon erfolgreiche Flüge mit Heißluftballons. Einen davon hält Goya um 1804 fest. Die Zeichnung zeigt eine riesige Montgolfiere, die in einen hohen und leeren Himmel aufsteigt, der fast das ganze Blatt einnimmt. An seinem unteren Rand stehen die Zuschauer dieses Kunststücks klein, anonym und bedeutungslos in einer blassen Landschaft. Hier wird kein technischer Fortschritt gefeiert, sondern der Aufstieg in die Weite des Raums als ein nicht ganz geheures Gelingen gezeigt. Der gleiche Zwiespalt zeigt sich auch im Bild »Art und Weise des Fliegens«. Die Fliegenden tragen Vogelmasken, die ihnen wie Helme auf dem Kopf sitzen, und ihre Flügel sind denjenigen der Fledermaus nachempfunden, die als Nachttier und Symbol der Melancholie schon den schlafenden Künstler bedroht hatte. Wenn Technik eine neue, den Menschen zugleich verbergende und entblößende Maske ist, wenn das Gerät, in das die Fliegenden eingespannt sind, aus dem Wappentier der Melancholie hervorgegangen ist, dann kann Fliegen kein befreites oder heiteres Unterfangen sein. Es ist – genauso wie die Erschließung der Sphären jenseits der Vernunft –, ein riskantes Abenteuer, ein kalkuliertes Wagnis. Die gefährliche Reise des modernen Subjekts geht nicht nur nach innen und zu den sozialen Verwerfungen und Krisen, sondern auch nach oben, in die halt- und grenzenlosen Räume der dritten Dimension. »Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden?« wird Nietzsche wenige Jahrzehnte später fragen. Was bei der schwindlig machenden Expedition ins Unbekannte noch Festigkeit, Contenance und Gleichgewicht verleiht, sind nach Goya die spezifisch künstlerisch-artistischen Selbsttechniken: scharfe Beobachtung der eigenen Person und Umwelt, nicht nachlassende Geistesgegenwart, exaktes Wissen um die eigene prekäre Lage, systematische Erkundung und Übung der eigenen Fähigkeiten und eine immer wieder neu auszubalancierende Gratwanderung zwischen widersprüchlichen Gegebenheiten, die sich nicht mehr zu einem sinnvollen Ganzen fügen lassen.

Wenige Jahre nach Goyas Tod liegt mit Adalbert Stifters »Der Condor« (1840) eine erste literarische Ansicht des modernen Philobaten

vor, wobei das technische Gerät wiederum ein Heißluftballon ist. In ihm steigen zwei mutige Männer und eine junge Frau »pfeilschnell« in den »blauen Ocean« auf, dann weiter ins schwarze All, wobei »der Begriff des Raumes (anfang), mit seiner Urgewalt auf die Phantasie der Schiffenden zu wirken«. Während der junge Lord und sein betagter Lehrer konzentriert an ihren Meßinstrumenten arbeiten und der Jüngere »oft einen edlen, majestätischen Blick in die großartige Finsterniß (schoß) und sein Herz dichterisch mit der Gefahr und Größe (spielte)«, erträgt Cornelia die »wesenlosen Räume«, die »fürchterliche Schnelligkeit« nicht mehr. Auch sie wollte »erhaben seyn«, erhaben »über ihr Geschlecht« und »gleich den heldenmüthigen Söhnen [...] den Versuch wagen, ob man nicht die Bande der Unterdrückten sprengen möge,« und ein Beispiel dafür geben, »daß auch ein Weib sich frey erklären könne von den willkürlichen Grenzen, die der harte Mann seit Jahrtausenden um sie gezogen hatte – frey, ohne doch an Tugend und Weiblichkeit etwas zu verlieren.« Der »würdevolle Lehrer des jungen Mannes in den Naturwissenschaften«, von seinen Instrumenten aufblickend und ein »strahlendes Antlitz, wie jene alten Magier« zeigend, erkennt als Erster: »'Ich sagte dir, Richard, das Weib erträgt den Himmel nicht – die Unternehmung, so gefährlich und kostbar, ist nun unvollendet, und es war doch die schönste und ruhigste meiner Fahrten [...]'. Ein jäher Zug an einer grünseidenen Schnur – und wie ein Riesenfalke stieß der Condor hundert Klafter senkrecht nieder in der Luft. Der Lord hielt die ohnmächtige Cornelia in den Armen.«¹⁹¹ Zwar scheitert in dieser Erzählung die erste moderne Philobatin, wird Cornelia zu einer guten, sanften und demütigen Jungfrau, doch am Beispiel der beiden Männer wird deutlich, wie weit sich der Philobatismus schon entwickelt hat und wie wissenschaftlich-systematisch er vorgeht. Mit Eisenbahn und ersten motorgetriebenen Fahr- und Flugzeugen stehen ihm kurze Zeit später noch kraftvollere technische Geräte zur Verfügung, mit denen noch schneller noch weitere Räume erschlossen und durchquert werden können.

Wie Goyas Künstler ist auch der moderne Philobat ein kühler und aufmerksamer Beobachter, bildet seine psychischen Fähigkeiten und technischen Fertigkeiten in konzentrierter Arbeit aus, stellt sich mit Vernunft und Selbstdisziplin den eigenen Ängsten, hält Distanz zu seinen

191 Stifter 2005: 14–16, 19f.

Mitmenschen, geht Gefahren und Risiken ein und blickt mit Faszination in die (technischen) Abgründe der Welt. Dabei hilft ihm sein Gerät, in das er sich immer mehr einspannt und einpasst, ja geradezu einspinnt. So wie die Vogelhelme und Fledermausflügel in Goyas Zeichnung zu einer geräteartigen Maske der Fliegenden werden, so trägt auch der Philobat seinen technischen Apparat wie eine den ganzen Körper umspannende Larve. Diese technische Ganzkörpermaske enthält – ähnlich wie die *persona* des Schauspielers – Verhaltensanweisungen. Der Philobat hat seinen Part so gut gelernt und in ihm so viel Geschicklichkeit gewonnen, dass er frei mit seinen Apparaten umgehen und sie bis an die Grenze ihrer Leistungsfähigkeit treiben kann. Wozu aber dient ihm die technische Ganzkörpermaske? Was soll hier verborgen, geschützt oder erreicht werden? Nach Balint zielt der realitätstüchtige und kaltblütige Philobat nicht auf weltliche Macht wie Machiavellis Fürst, sondern im Raum der freundlichen Weiten auf eine rauschähnliche Allmacht, auf das harmonische Einssein mit dem All. Vorbedingung dafür ist die Ausbildung einer Persönlichkeit, die wie bei Gracián lebenskünstlerisch beherrschbar, kontrollierbar und autonom ist. Nicht zufällig waren es die jungen Männer der gebildeten oberen Schichten, die Söhne von Aristokraten und Großbürgern, die sich am Ende des 19. Jahrhunderts mit Motorrad, Automobil und Flugzeug in die Gefahren und Risiken der technischen Welt stürzten und hier etwas fanden, das sie von der Erdschwere erlöste. Doch warum wollten sie erlöst werden, warum lieferten sie sich der Angstlust aus, was hatten sie hinter ihrer technischen Maske zu verbergen? Nach Balint ist es die traumatische Erfahrung des Verlusts einer ursprünglichen Harmonie. Dieser erste Verlust kann durch weitere immer wieder neu in Erinnerung gerufen und verstärkt werden. Sozialer Status, Anerkennung und persönliche Ehre können in einer sich dauernd wandelnden Moderne, in rasant wachsenden Großstädten und in den neuen industrialisierten Kriegen schnell verloren gehen. Die dadurch ausgelösten, schwer zu ertragenden Gefühle der Kränkung und Beschämung können am leichtesten durch eine technische Maske und Graciánsche Verhaltenslehren bewältigt werden¹⁹². Das

192 Andere Möglichkeiten, Kränkung und Beschämung unter einer Maske zu verbergen, beschreibt Léon Wurmser in seinem Werk »Die Maske der Scham« (1993). Zur Abwehr der Beschämung, zur Wiederaufnahme von Graciáns Verhaltenslehren in der Zwischenkriegszeit des 20. Jahrhunderts und zur modernen »kalten persona« siehe auch Lethen 1994.

Individuum wendet sich den neuen, vor allem technischen Tatsachen des Lebens zu, lernt, sich Unsicherheiten auszusetzen und diese sogar zu genießen. Dabei helfen ihm selbstverändernde Praktiken und technische Geräte, die die schmerzende Blöße bedecken, Verhaltensanweisungen geben und den Philobaten zum Schluss in die freundlichen Weiten entführen. Auf diese Art und Weise wird moderne Technik nicht nur zu einer schützenden, umhüllenden und verbergenden Maske, sondern auch zu einem anleitenden Mentor, zu einem stummen Meister, der dazu zwingt, sich ihm gehorsam zu unterwerfen, sich selbst und die Umwelt wachsam zu beobachten, Fehler zu korrigieren und Risiken einzugehen.

Kampf, Ekstase, Gleichmut, Bekenntnis und Maske: Typen von Selbsttechniken und islamische Praktiken

»Ganz anders ist der Weg des Mönchs. Über Gehorsam, Fasten und Gebet macht man sich sogar lustig, aber sie allein sind der Weg zur echten, wahren Freiheit: Ich entledige mich der überflüssigen und entbehrlichen Bedürfnisse, ich geißele meinen eitlen und stolzen Willen, geißele ihn durch Gehorsam und erlange mit Gottes Hilfe die Freiheit des Geistes und mit ihr auch die geistige Freude!«

DIE BRÜDER KARAMASOW

»Der Mensch fürchtet den Tod, weil er das Leben liebt, so verstehe ich das«, bemerkte ich, »und so will es die Natur.« »Das ist gemein und ein Schwindel!« Seine Augen funkelten. »Leben ist Schmerz, Leben ist Angst, und der Mensch ist unglücklich. [...] Das Leben wird mit Schmerz und Angst erkauft, und das ist der ganze Schwindel. Jetzt ist der Mensch noch nicht der richtige Mensch. Es wird ein neuer Mensch sein, glücklich und stolz. Wem es ganz egal sein wird, leben oder nicht leben, der ist der neue Mensch. Wer Schmerz und Angst überwindet, der wird selbst Gott sein. Und der andere Gott wird nicht sein.«

BÖSE GEISTER

»Ich bin stets Herr meiner selbst, sobald ich es will. Es soll klar sein, dass ich meine Verbrechen weder durch das Milieu noch durch irgendwelche Krankheiten entschuldigt sehen möchte.«

BÖSE GEISTER

Nikolaj Wsewolodowitsch trug in sich mehr Grimm als vielleicht diese beiden zusammengenommen, aber sein Grimm war kalt, ruhig und, wenn man sich so ausdrücken darf, *vernünftig* – folglich der abscheulichste und schrecklichste, den es geben kann.

BÖSE GEISTER

Aus dem Fundus der bis jetzt geschilderten weltlichen und religiösen Praktiken können, je nach ihren herausragenden Haltungen, Wirkungen oder Mitteln, fünf Typen von Selbsttechniken gebildet werden. Da jeder Typus noch durch weitere Beispiele illustriert und nun auch islamische Praktiken beschrieben und zugeordnet werden sollen, zeigt sich der große Reichtum an selbstverändernden Techniken noch deutlicher. Dieser Reichtum, der im Lauf der Geschichte entwickelt und ausgebaut wurde, weist darauf hin, dass wir es auch beim geplanten Selbstmordattentat nicht mit dämonischen oder schlicht unverständlichen Kräften zu tun haben, sondern mit einer der vielen Möglichkeiten, mit denen Menschen sich selbst beeinflussen, prägen und auf ein Ziel hin ausrichten können. Aus der Vielfalt selbstverändernder Praktiken fünf Typen herauszukristallisieren bedeutet nicht, scharfe Grenzen zu ziehen oder einzelne Praktiken ausschließlich nur einem Typus zuzuordnen. So ist zum Beispiel der asketische Verzicht auf körperliche und sinnliche Genüsse ein Bestandteil vieler weltlicher und religiöser Selbsttechniken, der aber erst durch den jeweiligen Kontext seine besondere Gewichtung und Bedeutung erhält. Wie wir gesehen haben, gehört Fasten zu den mittelalterlichen mönchischen Selbsttechniken, ist in diesem Rahmen aber nicht das Entscheidende. Was im frühchristlichen Kloster dominiert und das mönchische Leben in allen seinen Facetten durchzieht, ist eine Haltung des Kampfes. Im Kloster kämpft der Mönch gegen seine eigenen Laster, insbesondere den selbstüberheblichen Hochmut, der in Demut zu verwandeln ist. Selbsttechniken, in denen der Kampf im Vordergrund steht, können als agonale bezeichnet werden. Nach Cassian springen die Laster den Menschen gleichsam von außen an, er muss mit ihnen ringen wie mit einem äußeren Feind und ist prinzipiell fähig – setzt er die richtigen Techniken ein –, in diesem Kampf zu siegen. Durch Verzicht auf ein weltliches Leben, in dem die Laster gedeihen, Askese, selbstenthüllende Beichte und Gehorsam gegenüber seinem Oberen ist der mittelalterliche Mönch fähig, die hinterlistige Macht der Laster zu besiegen und seine Seele auf Gott zu richten. Er kann also selbst einen

Beitrag zu seinem Seelenheil leisten, indem er als ein willensstarkes Ich, unterstützt von seinem klösterlichen Umfeld und der Gnade Gottes, den Kampf gegen sein lasterhaftes Selbst aufnimmt.

Zum Typus der *agonalen Selbsttechniken* gehört auch der Große Dschihad des Islam. Mit Dschihad (*jihad*) ist nach etymologischer Bedeutung des Wortes eine Anstrengung gemeint, religiös ein »Sich Bemühen auf dem Weg Gottes« (*jihad fi sabi-li'llah*)¹⁹³. Die Unterscheidung zwischen Großem und Kleinem Dschihad geht laut Überlieferung auf den Propheten Mohammed zurück. Nach einer Schlacht soll er gesagt haben, dass man nun vom kleineren zum größeren Dschihad zurückkehre. Auf die Frage, was er unter letzterem verstehe, habe er geantwortet: »Der Kampf gegen sich selbst«. Das göttliche Gesetz hat festgelegt, was der Mensch zu tun und zu lassen hat, und der gläubige Muslim weiß, dass er für seine Worte und Taten, für seine guten Werke wie für seine Sünden am Tag des Letzten Gerichts Rechenschaft ablegen muss. Es geht beim Großen Dschihad also erst einmal darum zu prüfen, ob das eigene Leben vor Gottes Urteil bestehen kann. Ist dies nicht der Fall, ist es von verbotenen Begierden, Leidenschaften und Handlungen, von asozialem Verhalten in der muslimischen Gemeinschaft, von Übertretungen vorgeschriebener Ge- und Verbote bestimmt, muss der Gläubige seine schlechten Charaktereigenschaften bekämpfen und mit Wort, Herz und Tat ein gottgefälliges Leben anstreben. Dabei hat er relativ gute Chancen, zu siegen. Denn nach orthodoxer islamischer Auffassung, die zwar eine Vertreibung aus dem Paradies, aber keine Erbsünde kennt, ist der Mensch eher gut als schlecht geboren und verfügt über einen freien Willen. Das Böse tritt auch hier vornehmlich von außen an das gläubige Individuum heran und kann unter Aufbietung von Willensstärke erfolgreich bekämpft werden. In dieser Hinsicht ähnelt die orthodoxe islamische Auffassung vom Menschen derjenigen der frühchristlichen Mönche, genauso wie Islam und frühes Christentum das Moment des inneren, erfolgreich zu führenden Kampfes betonen. In beiden Fällen ist das Subjekt noch nicht wirklich suspekt, durch und durch sündig und verdorben, grundsätzlich anzuzweifeln und in seiner Willensentscheidung gebrochen, sondern lediglich eingespannt in den Kampf zwischen Himmel und Erde, Gut und Böse, Gott und Satan, wobei ihm ein willensstarkes Ich zur Verfügung steht.

193 Siehe The Encyclopaedia of Islam 1991, Vol. II: 538.

Worin sich jedoch früher Islam und frühes Christentum unterscheiden, sind die soziale Organisation dieses Kampfes, seine Zielrichtung und einige Selbsttechniken. Nach der Prophetenüberlieferung hat Mohammed das Kloster als soziale Institution abgelehnt. »Jede Nation«, soll er gesagt haben, »hat sein Mönchstum und das Mönchstum dieser Nation ist der Dschihad.«¹⁹⁴ Ist das Kloster der Ort für den inneren Kampf der Mönche, an dem sie auch Unterstützung und Beistand finden, so kämpft der gläubige Muslim den Großen Dschihad relativ individuell, umgeben von Gesetzesvorschriften und den Kontrollmechanismen seiner muslimischen Gemeinschaft. Während der frühchristliche Mönch seinen inneren Kampf ausschließlich auf das Jenseits ausrichtet und sich um die Belange der christlichen Gemeinschaft kaum kümmert, hat der gläubige Muslim immer zwei Zielrichtungen vor Augen, das Jenseits und das Diesseits seiner Gemeinschaft. Diese soll, so wie das gläubige Individuum, in allen ihren Facetten nach dem göttlichen Gesetz geordnet und eingerichtet werden. Welche Selbsttechniken stehen dem gläubigen Muslim zur Verfügung, um im Großen Dschihad sich selbst und das eigene soziale Umfeld zu verbessern? Den Verzicht auf die Welt, die im engeren Sinn asketischen Selbsttechniken, die selbstenthüllende Beichte, das Bußsakrament und den unbedingten Gehorsam gegenüber einem geistlichen Mentor hat der Prophet zusammen mit dem Kloster abgelehnt. An ihre Stelle treten zum einen der individuelle, sich selbst beobachtende, prüfende und disziplinierende Kampf gegen die eigenen Laster und Verfehlungen, wobei die fünf wesentlichen Pflichten eines Muslims – das rituelle Gebet (*salat*), das Reinheitsgebot (*tahara*), die Wohltätigkeit (*zakaat*), das Fasten im Monat Ramadan (*saum*) und die Pilgerfahrt (*hagg*) – als unterstützende Praktiken angesehen werden können. Zum anderen ist der gläubige Muslim seit der Frühzeit des Islam auch in den Kleinen Dschihad, den Kriegsdienst involviert, der unter bestimmten Bedingungen ebenfalls zu einer individuellen Pflicht werden kann. Wenn Mohammed den Glaubenskrieg als das Mönchstum des Islam bezeichnet, dann polemisiert er damit nicht nur gegen die Christen, sondern konstruiert implizit auch eine positive Beziehung zwischen Krieg und mönchischem Leben. So wurde den Glaubenskriegern empfohlen, vor dem Kampf zu fasten, heilige Formeln und Gebete zu sprechen, sich unmittelbar vor dem Kampf noch einmal ihrer Intention zu

194 Zitiert nach The Encyclopaedia of Islam 1991, Vol. II: 539.

vergewissern, damit der Kampf nicht als persönliche Racheaktion, sondern im Namen Gottes geführt wird (*niyya*), und den Koran zu rezitieren. Noch das Osmanische Heer hat seine Soldaten mit litaneiartigen Gebeten und Koranrezitationen auf den Kampf vorbereitet. Wird damit der Glaubenskrieg zu einer Art Gottesdienst? Eventuell. Ganz sicher aber ist er – wie das Kloster –, eine Schule selbstverändernder Praktiken, da er eine innere, auf Gott gerichtete Vorbereitung, die Abstandnahme von individuellen Affekten, Selbstdisziplin, den zeitweiligen Verzicht auf Genüsse, Gehorsam gegenüber Autoritäten und die Unterwerfung unter ein gemeinsames Ziel fordert. Alle diese Selbsttechniken, die in den sozialen Rahmen des Krieges eingebettet sind, greifen nicht weniger in den psychischen Haushalt des Individuums ein als das mönchische Leben, auch sie zielen auf eine Umprägung des Selbst, auf die Hervorbringung einer neuen kriegerischen Identität. Insofern kann nicht nur der innere Kampf gegen sich selbst, sondern auch der bewaffnete Kampf, kann das *Kriegführen* als eine *agonale Selbsttechnik des Islam* bezeichnet werden. Es ist die soziale Institution des Glaubenskrieges, die in diesem Fall den Rahmen für selbsttechnische Praktiken wie Fasten, meditatives und litaneiartiges Rezitieren des Korans, Selbstdisziplin und Gehorsam stellt und den Krieger zu einem religiösen *Virtuosen* (Max Weber) des kämpferischen Glaubens macht. Gleichzeitig ordnet der Kleine Dschihad das Individuum in solidarische Formationen ein, bindet es an den kriegführenden Stamm, den charismatischen Führer, die muslimische Gemeinschaft. Und auch hier gibt es, wie für den christlichen Mönch, Belohnungen. Wer im Glaubenskrieg fällt, wird als »Märtyrer des Schlachtfeldes« verehrt und kommt direkt ins Paradies. Wer überlebt, darf und soll Kriegsbeute machen¹⁹⁵.

195 Zur Vorbereitung auf den Kampf, zum Glaubenskrieg als Gottesdienst, zur Verwandlung eines Mannes in einen Krieger und zum religiösen Virtuosentum siehe Kippenberg 2004: 69, 71–74; Seidensticker 2004b: 36 und Weber 1985: 324, 328. Dass es sich beim Glaubenskrieg auch um eine agonale Selbsttechnik handelt, zeigen die Regeln für den Kleinen Dschihad, die genauso ausgefeilt und ethisch fundiert sind wie die klösterlichen. Es ist eine offizielle Kriegserklärung vorgeschrieben, die darin besteht, den Feind zur Bekehrung aufzurufen. Unterbliebe sie, müsste für die getöteten Feinde ein Sühnegeld gezahlt werden. Der Krieg muss gerecht sein und mit dem Ziel des Friedens geführt werden. Verträge mit dem Feind sind einzuhalten. Verstümmelung und Tötung Wehrloser (Frauen, Kinder, Gebrechliche, Mönche und generell Zivilisten) sind verboten, auch die Zerstörung von Wasserleitungen, Obstgärten, Häusern. Unnötige Grausamkeit ist zu vermeiden. Kriegsbeute zu machen ist – unter Beachtung von Ge-

Auch wenn in der Geschichte des Islam der Glaubenskrieg eine wichtige Rolle gespielt hat, ist der Große Dschihad, der Kampf des Menschen gegen sich selbst und für eine gerechte und gottgefällige Gesellschaft, nie obsolet geworden. Bis heute setzen Muslime ihre Bemühungen auf dem Weg Gottes fort, individuell oder im Rahmen sozialer Einrichtungen¹⁹⁶. Der Kampf gegen sich selbst mit dem Ziel der Selbstveränderung wird auch von denjenigen betont, die im Laufe des 20. Jahrhunderts das Konzept des kriegerischen Dschihad wiederentdeckt, neu interpretiert, propagiert und praktiziert haben. Dabei dominiert weiterhin ein prinzipiell optimistisches Menschenbild. Zwar ist der Mensch nach Sayyid Qutb mit einer doppelten Natur ausgestattet, die einerseits aus Gottes Geist und andererseits aus irdischem Staub besteht, also eine Tendenz zum Guten und eine zum Bösen hat, aber er besitzt Willensfreiheit und muss sie dazu einsetzen, um sein »niederes Selbst« (*al-nafs al-ammara*) unter Kontrolle zu bringen, eine tugendhafte islamische Lebensweise zu führen und eine nach Gottes Geboten eingerichtete Gemeinschaft zu schaffen. Vor allem muss er sich ständig überwachen und mit sich selbst und für seinen Glauben kämpfen. »Am meisten gefährdet ist der Geist des Menschen. Er kann durch Stagnation verdorben werden, die den Willen schwächt und schließlich lahm legt. Diese Stagnation greift dann auf das ganze Leben über. Oder das Leben dreht sich ausschließlich nur noch um die Befriedigung von Leidenschaften und Begierden, wie wir es immer wieder bei Nationen beobachten können, die in großem Luxus schwelgen. Das aber ist gleichfalls ein Teil der menschlichen Natur, wie Gott sie in uns gelegt hat. Er hat es so eingerichtet, dass das Wohlergehen dieser menschlichen Natur nur durch den Kampf für die Verwirklichung der von Ihm offenbarten Religion und ihrer Gebote im menschlichen Leben erreicht werden und Bestand haben kann, und zwar durch menschliche Anstrengung, soweit sie im Bereich der menschlichen Fähigkeiten liegt. Hinzu kommt, dass dieser Kampf und die damit verbundenen Prüfungen ein Mittel darstellen, mit dessen Hilfe die Gesellschaft im großen – nach der vorausgegangenen Läuterung des individuellen Geistes – sozusagen gereinigt wird,

und Verboten – erlaubt und erwünscht. (Zur Geschichte des Großen und Kleinen Dschihad und den Kriegsregeln siehe Noth 1966; Hartmann 1944: 103; Ruthven 2004: 47–65; Kimball 2008: 185–190; Azzam 2006: 236; The Encyclopaedia of Islam 1986, Vol. III: 180ff).

196 Siehe Kimball 2008: 186f.

indem die Trägen und Heuchler, die Engherzigen und Engstirnigen, die Schwindler und Betrüger ausgeschlossen werden.«¹⁹⁷

Die Selbsttechniken, die im Kampf gegen geistige Stagnation – sie ähnelt dem christlichen Laster der melancholischen Trägheit des Herzens (*acedia*) –, Leidenschaften, Begierden, Heuchelei, Engstirnigkeit und Betrug eingesetzt werden sollen, stimmen einerseits mit denen mittelalterlicher Mönche überein. So fordert Qutb Selbstbeobachtung und Selbstdisziplin, die ständige Unterscheidung zwischen dem Wahren und dem Falschen anhand der im Islam offenbarten Wahrheit und die Vergegenwärtigung Gottes, die der christlichen Kontemplation entspricht¹⁹⁸. Andererseits geht es Qutb im Rahmen seiner pragmatischen Ontologie immer auch um den innerweltlichen praktischen Ausdruck der offenbarten Religion durch eine entsprechende Lebensweise und um die Verwirklichung der offenbarten Wahrheit auf Erden, was etwas anderes ist, als die Religion zu verkünden. Diese praktische Verwirklichung liegt nach Qutb in der Hand einer kleinen militanten Gruppe, den »Kämpfern auf Gottes Wegen«. Bevor sie in den äußeren Kampf ziehen, haben sie schon einen Kampf mit sich selbst ausgefochten: »Bevor ein Muslim auf das Schlachtfeld zieht, hat er vorher schon einen großen Kampf in sich selbst gegen Satan ausgefochten – gegen seine eigenen Wünsche und Ambitionen, seine persönlichen Interessen und Neigungen, die Interessen seiner Familie und seiner Nation; gegen alles, was nicht aus dem Islam kommt; gegen jedes Hindernis, das ihn daran hindert, Gott anzubeten und Gottes Herrschaft auf Erden zu errichten und sie den rebellischen Usurpatoren zu entreißen.«¹⁹⁹ Wie der innere in den äußeren, der Große in den Kleinen Dschihad übergeht, so fördert die bewaffnete Auseinandersetzung auch den inneren Kampf, bekommt der Glaubenskrieg die Funktion einer das Selbst verändernden Kraft. Der »physische Kampf« ist nach Qutb »für den Einzelnen von größter Wichtigkeit, denn während er mit anderen Menschen ringt,

197 Qutb o.J.b: 23f.

198 »Ein Kampf mit dem gesprochenen Wort, durch Erklären und Verbreiten des Richtigen und durch Zurückweisen und Entkräften des Falschen, Unrechten anhand der im Islam offenbarten Wahrheit.« »Es gibt nur dies, womit sie sich wappnen können: Die Ehrfurcht vor Gott, die Vergegenwärtigung des tatsächlichen Vorhandenseins Gottes, unmittelbares Zusammenwirken mit Gott und vollkommenes Vertrauen in Sein ausdrückliches Versprechen [...]« (Qutb o.J.b: 22 und 149)

199 Qutb o.J.a: 9, 4. Kapitel (Übersetzung E.H.)

bekämpfter auch sich selbst und seine eigenen Schwächen. Dabei eröffnen sich ihm ganz neue Horizonte auf dem Gebiet des Glaubens, Horizonte, die ihm nie zu Gesicht kommen würden, wenn er unbeweglich und starr auf einem Fleck sitzen bliebe. [...] Sein Geist, seine Gefühle, seine Ansichten, seine Gewohnheiten, sein Wesen, seine Reaktionen und geäußerten Empfinden – sie alle werden auf eine Entwicklungsstufe gebracht, die er ohne diese harten und bitteren Erfahrungen niemals erreicht hätte.«²⁰⁰

Diese enge Verknüpfung, ja dialektische Verschränkung von innerem und äußerem Kampf fordert auch der Religionsgelehrte Abdullah Azzam, der den kriegesischen Dschihad in den 1980er Jahren theologisch legitimiert, politisch rechtfertigt, verherrlicht und ins Zentrum der islamistischen Bewegung stellt. 1988, nach sieben Jahren Afghananerfahrung, stellt er acht erzieherische Maximen für die Ausbildung der kämpfenden Avantgarde auf. Es reicht nicht aus, einfach zu den Waffen zu greifen, sondern der militärischen Auseinandersetzung muss eine lange Ausbildung vorausgehen, die vor Konflikten innerhalb der Gruppe, Verdruss und Hoffnungslosigkeit auf dem langen Weg des Kampfes und Versuchungen und Verlockungen beim nahenden Sieg schützt. Als Selbsttechniken im engeren Sinn führt Azzam an, dass die kämpfende Vorhut der Glaubenskrieger erstens »in Prüfungen und Bedrängnis wachsen« muss, zweitens »sich über die Nichtigkeiten dieser Welt erheben und sich durch ihre Askese und ihre Genügsamkeit hervortun« muss, drittens »von ihrer Lehre überzeugt und siegesgewiss sein« muss, viertens den »Bruch« mit den Ungläubigen vollziehen und den »Treueid« halten muss, fünftens Durchhaltevermögen aufbringen muss und sechstens als »Wegzehrung ständiges Beten und Geduld« benötigt. Was die »Erzieher« dieser Vorhut angeht, so müssen diese siebtens »auf diesem Leidensweg Schweiß und Blut« mit der kämpfenden Vorhut teilen und der »Brutkasten sein, in dem diese Jungen heranwachsen, die erst nach einer langen Phase der Pflege und Erziehung auf eigenen Beinen stehen können.« Außerdem müssen die Auszubildenden achtens »das ganze Ausmaß der internationalen Verschwörung gegen den Islam begreifen.«²⁰¹

200 Qutb o.J.b: 22f.

201 Azzam 1988/2006: 261.

Auffällig an Azzams Maximen ist einerseits die Betonung von Weltverzicht und eines asketischen, durch Prüfungen und Bedrängnisse gewachsenen Lebens, das »die Seelen zu läutern und sie über die Wirklichkeit zu erheben«²⁰² vermag, und andererseits die enge Bindung zwischen Ausbilder und Auszubildenden, die gemeinsam »Schweiß und Blut« teilen sollen. Beide Momente erinnern stark an mönchische Selbsttechniken, die im Rahmen einer Gehorsamsbeziehung Welt- und Selbstverzicht anstreben, um Zugang zur offenbarten Wahrheit, zum Licht, zu einer anderen, transzendenten Wirklichkeit zu finden. Im religiös-politischen Kontext des militanten Islamismus werden hingegen nicht nur jenseitige, sondern auch diesseitige Ziele angestrebt. Wie Azzam in seiner Schrift »Sitten und Recht des Dschihads« ausführt, besteht das Ziel der mönchisch anmutenden Selbsttechniken der kämpfenden Vorhut darin, »die Menschheit vor der Gottlosigkeit zu erretten, sie aus der völligen Finsternis hienieden ins Licht dieser Welt und des Jenseits zu geleiten. Daher wurde in dieser heiligen Religion der Kampf als ein Mittel verankert, um politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Hindernisse gegen den Aufruf zum muslimischen Glauben zu überwinden. Wir können sogar sagen, dass der Zweck des Dschihads [...] darin besteht, die Schranken niederzureißen, die diese Religion davon abhalten, sich über den gesamten Erdkreis auszubreiten. [...] Aus diesem Grund ermuntert der Islam dazu, Menschen, selbst Tyrannen, vor der Hölle zu erretten: vor der Hölle der *jahiliyya* im Diesseits wie vor dem Höllenfeuer im Jenseits.«²⁰³ Was die Kämpfer der kleinen Vorhut mit sich selbst tun, dient nicht nur ihrer eigenen Erlösung, der sie als zukünftige Märtyrer entgegengehen, und der Stabilisierung der kämpfenden Gruppe, sondern der Errettung der Menschheit im Diesseits und Jenseits. Der asketische Verzicht ist hier eingebunden in eine Glaubens- und Kampfgemeinschaft mit expansionistischen und soteriologischen Zielen, zu deren Verwirklichung auf weltliche Genüsse und das eigene Selbst verzichtet werden muss.

Wie schon bei Qutb zeigen sich auch unter den von Azzam aufgestellten Selbsttechniken solche, die nicht ganz ins Bild des orthodoxen Islam passen und den Vergleich mit mönchischen Selbsttechniken nahegelegt haben. Ob asketischer Welt- und Selbstverzicht und enges

202 Azzam 1987/2006: 203.

203 Azzam 2006: 235f.

Schüler-Lehrer-Verhältnis »unislamische« Selbsttechniken sind oder in den Rahmen des islamischen Sufismus gehören, wird noch zu prüfen sein. An dieser Stelle ist erst einmal festzuhalten, dass der Große Dschihad, in dem der Gläubige gegen sich selbst kämpft, zum Typus der agonalen Selbsttechniken gehört. Zweitens ist hervorzuheben, dass der Kampf gegen sich selbst mit dem bewaffneten Kampf verschränkt werden kann, so dass der eine den anderen hervorruft und fördert. Und drittens ist zu betonen, dass der Glaubenskrieg die Funktion einer agonalen Selbsttechnik bekommen kann, mit der der Einzelne – seinen Körper und seine Seele, sein Denken, sein Verhalten und seine Existenzweise modellierend –, sich eine Identität erschafft und aufbaut, genauso wie der Glaubenskrieg Gruppenidentitäten hervorbringt und festigt.

Jeder bewaffnete Kampf, jede Form des Krieges ist ein dramatisches Geschehen, in dem körperliche Bewegungen, kriegerische Gesten und Rituale eine zentrale Rolle spielen. Der Krieg kann auch zu leidenschaftlichen, ja ekstatischen Zuständen führen, auf die systematisch hingearbeitet werden kann und die im Helden ihren höchsten Ausdruck finden²⁰⁴. Werden unter Anwendung entsprechender Praktiken ein dramatisch-leidenschaftliches Geschehen und ekstatische Zustände hervorgerufen, handelt es sich um einen zweiten Typus von Selbsttechniken, die als *pathetisch-ekstatische* bezeichnet werden können. Hier wird nicht, wie bei den asketischen Praktiken, Körper und Seele etwas entzogen, sondern etwas angetan oder hinzugefügt. Zu den *pathetisch-ekstatischen Selbsttechniken* gehört die öffentlich vorgeführte, mit Kleidung, Gesten und Ritualen inszenierte Buße des mittelalterlichen Sünders. Sie hat dramatisch-theatralische Züge. Der Büsser bestraft sich selbst, zeigt Reue, Leid, leidend-bewegten Ausdruck oder sogar Entrückung. Vorbild für die Dramatisierung des Bußgeschehens ist die Leidensgeschichte Christi und der ihm nachfolgenden christlichen Märtyrer. Auch die Selbstgeißelung von Mönchen und die Bewegung der

204 Man »braucht die Fähigkeit zur Ekstase zu den verschiedensten Zwecken: auch der Kriegsheld muss ja, um übermenschliche Heldentaten zu vollbringen, [...] eine neue Seele erwerben. In allen Resten von Jünglingsweihe, von Bekleidung mit Mannesinsignien [...], Rezeptionen in die religiöse Bruderschaft der Phratric, Wehrhaftmachung steckt der ursprüngliche Sinn der ›Wiedergeburt‹ [...]. Sie sind ursprünglich alle verknüpft mit Handlungen, welche Ekstase erzeugen oder symbolisieren, und die Vorübung darauf hat den Zweck, die Fähigkeit dafür zu erproben und zu wecken.« (Weber 1985: 324f).

Flagellanten gehören zu den pathetisch-ekstatischen Praktiken. Im Rahmen des Protestantismus können zu ihnen die leiseren oder lauterer Bekehrungs-, Wiedergeburt- oder Beziehungserlebnisse gezählt werden, die im Pietismus und einigen protestantischen Sekten in dramatischen Formen verlaufen. Fast alle Praktiken magischer Religiosität gehören ebenfalls zum Typus der pathetisch-ekstatischen Selbsttechniken. Schamanen und Magier versetzen sich durch Drogen, Tanz, Gesang, Musik oder sexuellen Verkehr in rauschhafte, ekstatische Zustände. Ziel dieser sehr alten Selbsttechniken ist es, den eigenen Bewusstseinszustand so zu verändern, dass sich übersinnliche Wesen in der eigenen Person inkarnieren und mit ihrer Hilfe magische Kräfte auf Menschen, Natur und Götter ausgeübt werden können. Die pathetisch-ekstatischen Praktiken magischer Religiosität streben letztendlich nach einer Selbstvergottung, der In-Besitz-Nahme des Göttlichen²⁰⁵.

In der Geschichte des Islam sind ebenfalls pathetisch-ekstatische Selbsttechniken anzutreffen, vor allem unter seinen schiitischen Strömungen. So lassen sich pathetisch-ekstatische Praktiken in der politischen Geheimorganisation der Assassinen beobachten. Als Mitglieder einer schiitischen Sekte haben sich die Assassinen im 12. Jahrhundert unter anderem durch die Einnahme von Drogen darauf vorbereitet, von ihren Einsätzen nicht mehr zurückzukehren. Der Name Assassinen leitet sich von *hasisab*, der Droge, mit der sich die Kämpfer vorbereitet haben sollen. Unter dem Einfluss von Haschisch erobern sie Festungen und verüben Mordanschläge, wobei der Gedanke ans Überleben so gut wie ausgeschlossen ist. Allein schon die Mordwaffe der Assassinen – der Dolch – macht die Rückkehr von einem Einsatz unwahrscheinlich²⁰⁶. Zu den pathetisch-ekstatischen Selbsttechniken gehören auch die Praktiken schiitischer Geißler. Mit Umzügen und Passionsspielen wird der Leidensweg von Hussein, Sohn des vierten Kalifen Ali und nach schiitischer Auffassung rechtmäßiger Nachfolger des Propheten, nachvollzogen in der Absicht, Leid und Tod von Hussein und seinen Gefährten möglichst getreu am eigenen Leib wiederzubeleben. Während einer zehntägigen, jedes Jahr wiederholten Trauerzeremonie (*ashura*) wird des 680 im Bürgerkrieg um das Kalifenamt gefallenen Hussein also nicht nur gedacht, sondern sein Martyrium wird am eigenen Leib erneut

205 Siehe Weber 1985: 246, 258, 324f

206 Siehe Kushner 1996: 331 und Hartmann 1944: 157f.

inszeniert. Schiiten ziehen weinend und klagend, sich selbst mit der Hand vor die Brust und mit Ketten auf den Rücken schlagend oder mit Kurzscheren an der Stirn verletzend, durch die Straßen. Sind diese Umzüge seit 684 bezeugt, so entwickelt sich im 19. Jahrhundert die szenische Darstellung der Leidensgeschichte und des Märtyrertodes von Hussein auch als Passionsspiel. Spätestens mit dem Tod von Hussein beginnt die Geschichte der Schiiten, die – im Gegensatz zur Erfolgsgeschichte der Sunniten –, eine Leidensgeschichte ist, deren Darstellung in den jährlichen Trauerzeremonien ihren Höhepunkt erreicht. Die pathetisch-ekstatische Selbsttechnik von künstlich hervorgerufener Trauer und künstlich hervorgerufenem körperlichem Schmerz während der Inszenierung von Husseins Leid und Tod kann in gewalttätige Aktionen und tatsächliche Selbstopferung übergehen. So finden viele Attentate und Selbstmordattentate der schiitischen Hisbollah entweder während der zehntägigen Trauerzeremonien oder kurz danach statt²⁰⁷.

Die pathetisch-ekstatischen Selbsttechniken des Islam sind jedoch nicht allein auf seine schiitischen Strömungen beschränkt. Sie treten auch in einem anderen Zusammenhang auf, dem des Sufismus²⁰⁸. Die Bewegung des Sufismus setzt schon im 8. Jahrhundert ein, kann sich auf Anknüpfungspunkte im Koran berufen, nimmt Anregungen von christlichen Mönchen und Asketen, aus Gnosis und indisch-persischer Religiosität auf und zielt ganz allgemein auf eine Verinnerlichung der muslimischen Frömmigkeit. Der Sufismus kennt zwar auch den erhabenen, Furcht einflößenden Gott, setzt den Schwerpunkt aber auf Gottes Barmherzigkeit und betont die Liebe im Verhältnis zwischen Mensch und Gott. Die religiöse Haltung von Sunniten und Schiiten ist seit dem Mittelalter also nicht allein durch einen strengen und erhabenen Gott, den orthodoxen Islam der Schriftgelehrten, die Einhaltung von Ge- und Verboten der Scharia und eine eher nüchterne Religiosität geprägt. Mit seinen vielfältigen Unterströmungen, Tätigkeiten und theoretischen Grundlagen – bekannte Philosophen des Sufismus sind Avicenna/Ibn Sina (980–1037), Algazel/al-Ghazzali (1058–1111) und Abn Arabi (1165–1240) – hat der Sufismus der muslimischen Frömmigkeit eine ausgesprochen gefühlsgeprägte Seite gegeben, in der der praktisch ausgeübte Glaube, die Liebe und das Erleben Gottes im Zen-

207 Siehe Schbley 2003: 109, 124.

208 Zur Geschichte, zu den Selbsttechniken und zur Wirkung des Sufismus siehe Hartmann 1944: 112–124 und Hendrich 2005: 75–86, 125–129.

trum stehen. Das eher gefühlsgeprägte Gottesverhältnis kulminiert in der sufistischen Mystik. In ihrem Rahmen sind ab dem 12. Jahrhundert auch Organisationen entstanden, die christlichen Orden oder Kongregationen ähneln. Einige von ihnen setzen pathetisch-ekstatische Selbsttechniken ein. So wird mit Musik, Tanz und Atemtechnik aktiv auf Körper und Seele eingewirkt, um den Sufi in einen tranceartigen Zustand zu versetzen. Diese Praktik wurde und wird in Orden praktiziert, die vor allem in der heutigen Türkei liegen – der bekannteste ist der Mevlevi-Orden –, und ist unter dem Namen der »tanzenden Derwische« populär geworden. Die sogenannten »heulenden Derwische« des Rifaija-Ordens durchbohren sich in der Ekstase mit Messern die Wangen, fassen glühende Eisen an oder verzehren brennende Kohlen, womit vollständige Selbstaufgabe und vollkommenes Vertrauen in Gott demonstriert werden sollen. Der Begriff Derwisch bezeichnet ganz allgemein einen Sufi, der seine Novizenzeit hinter sich hat und nun die höheren mystischen Praktiken ausübt. Jeder Sufi, der diese Stufe erreicht hat, ist ein Derwisch – und nicht nur der »tanzende« oder »heulende«.

Sich selbst mit Musik, Tanz und Atemübungen in Ekstase zu versetzen oder sich selbst in der Ekstase zu verletzen, sind dramatisch-theatralische Meditationstechniken (*dhikr*), denen weniger dramatische wie das litaneiarartige Rezitieren von Koranversen und heiligen Formeln und das individuelle und kollektive Gebet gegenüberstehen. Alle sufistischen Techniken haben jedoch das gleiche Ziel: sich selbst aus sich selbst herauszusetzen und in einen Zustand zu geraten, in dem die äußere Welt und die eigene Person, die eigenen Gedanken, sinnlichen Eindrücke und Gefühle ausgelöscht sind. Auf diese Art und Weise hofft der Sufi, zu einem Gefäß Gottes zu werden, ihm nahe zu kommen, ihn zu schauen und letztendlich ganz mit ihm eins zu werden. »Das Ziel, dem der Sufi zustrebt, wird mit einer ganzen Reihe von Begriffen bezeichnet, die wieder im Grunde alle nur bildliche Ausdrücke für dasselbe sind: als *ma'rifa* ›Erkenntnis‹, gnostische Einsicht im Unterschied von dem auf verstandesmäßigem Wege erworbenen Wissen, als Liebe, als Trunkenheit, schließlich mit dem für den Islam so kennzeichnenden und so vieldeutigen Worte *tauhid*, das hier natürlich nicht in seinem gewöhnlichsten Sinne als Bekenntnis zur Einheit Gottes, sondern in dem des Einswerdens mit Gott gemeint ist.«²⁰⁹ Kann der Sufi sich mit Selbst-

209 Hartmann 1944: 118.

techniken diesem Ziel annähern, so besteht das eigentliche mystische Erleben aus den »Zuständen« (*ahwal*), die ohne sein Zutun eintreten und die er als freie Gnadengabe empfängt. Während dieser Zustände, die im polaren Wechsel über den Sufi hinwegfluten, hat er kein Bewusstsein mehr von der äußeren Welt. Einer dieser mystischen Zustände besteht aus dem Wechsel von Angst und Freude, Beklemmung und Erleichterung, ein Zustand, der der Angstlust des Philobaten erstaunlich ähnlich ist. Nähert sich der Sufi in der Ekstase seinem Endziel des Einswerdens mit Gott, erlebt er ebenfalls oszillierende Zustände, die alle das Motiv von Annäherung und Entfernung, Vereinigung und Trennung umschreiben, wobei das »Dahinschwinden«, das »Entwerden« (*fana*) den Prozess vorantreibt. »Das *fana* [...], häufig verglichen mit dem indischen Nirwana, ist der geläufigste Ausdruck für die Endstufe des Mystikers: erst »entwird« er sich seinen Eigenschaften durch das Bleiben in den Eigenschaften Gottes; dann »entwird« er den Eigenschaften Gottes durch das Schauen Gottes; und schließlich »entwird« er dem Schauen seines »Entwerdens« durch das Untergehen im Sein Gottes.«²¹⁰

Bevor der sufistische Mystiker diesen ekstatischen Endzustand erreicht, hat er einen langen Weg durchlaufen, der über mehrere Etappen führt, von denen zumindest die erste auch für Laien zugänglich ist. Sie besteht in der Arbeit an sich selbst im Sinn des Großen Dschihad. Selbstbeobachtung und Selbstkritik, Kampf gegen das sinnlich gebundene, egoistische und stolze »niedere Selbst« (*al-nafs al-ammara*), Reue und Einhaltung der Ge- und Verbote des göttlichen Gesetzes sind Bestandteile des Großen Dschihad. Er führt zum geduldigen Hinnehmen alles dessen, was dem Menschen von Gott gegeben ist, dann zu der inneren Zustimmung zu allem, was Gott über ihn verhängt hat, zu Demut und schließlich zu Gottvertrauen und der Hoffnung, dass die Sünden vergeben werden und der Gläubige von einem gnädigen Gott aufgenommen wird. Danach trennen sich die Wege des sufistischen Laien und des zukünftigen Mystikers. Letzterer muss den »Pfad«, die »Regel« (*tariqa*) annehmen, das heißt der Welt entsagen, sich einem Meister (*sheikh*) in Gehorsam unterordnen, ihm jede innere Regung anvertrauen, Buße tun, die ihm auferlegten Exerzitien durchführen und in einem Orden oder auf Wanderschaft asketisch leben. Nach dieser Prüfungszeit wird er Derwisch und übt die höheren mystischen Meditationsübungen aus. Die-

210 Hartmann 1944: 119.

ser Weg ähnelt sehr dem Weg eines frühchristlichen Mönches. Worin sich der sufistische Derwisch vom Mönch unterscheidet, ist zweierlei. Zum einen zielt der mittelalterliche Mönch bei seiner kontemplativen Anschauung Gottes nicht auf die – für Mystiker typische – vollständige Entleerung des Geistes. Nach Cassian muss ein Minimum an geistiger Kontrolle auch bei der Kontemplation Gottes bestehen bleiben, weswegen die christliche Kontemplation zu den noch zu behandelnden apathisch-ekstatischen Selbsttechniken gehört. Zum anderen trennt der Sufismus das Ordensleben nicht von der äußeren Welt ab, sondern wirkt gezielt in sie hinein – was wiederum typisch für den Islam ist. Damit bekommt der Sufismus die Funktion einer inneren Mission. Durch freie Predigt, seelsorgerische Tätigkeit, Förderung des individuellen Gebets, Zulassung von Laien zu Bruderschaften und sufistische Erbauungs- und Andachtsliteratur nehmen sich die Vertreter des Sufismus den Sorgen und Nöten der muslimischen Gläubigen an. Dabei stellen sie sich auf die Sprache und die Bedürfnisse der Menschen ein und fördern das individuelle religiöse Erleben anstelle von Dogma und äußerer Pflichterfüllung, das praktische Handeln anstelle von gelehrter Theorie und die persönliche Hinwendung zu einem barmherzigen Gott der Liebe. Auf diese Art und Weise hat der Sufismus die religiöse Einstellung der muslimischen Gläubigen über Jahrhunderte hinweg in Richtung einer Verinnerlichung des Glaubens und einer praktisch ausgeübten Gläubigkeit geprägt. Es ist durchaus wahrscheinlich, dass einige sufistische Grundsätze und Selbsttechniken auch von Vertretern des modernen Dschihad aufgenommen wurden und werden. So weist die pragmatistische Ontologie von Sayyid Qutb, die das gläubige Sein und die praktische Lebensweise betont, auch auf sufistische Quellen zurück. Die asketischen Selbsttechniken von Azzam, sein enges Schüler-Lehrer-Verhältnis und die Betonung der meditativen Vergegenwärtigung Gottes könnten ebenfalls der islamischen Strömung des Sufismus entnommen sein²¹¹.

Die hier erst angedeuteten Selbsttechniken des militanten Islamismus haben keine pathetisch-dramatischen Züge, auch wenn sie auf ein ekstatisches Ziel – das Märtyrertum und die Vereinigung mit Gott im Paradies – hinauslaufen. Aber auch im Sufismus werden pathetisch-ekstatische Selbsttechniken wie Trancetanz und Selbstverletzung nur in

211 Zu diesem Schluss kommt auch Juan Cole (2003), der die »Geistliche Anleitung« der Attentäter des 11. September 2001 unter dieser Fragestellung untersucht.

einigen wenigen Orden ausgeübt. Die mystischen ekstatischen Zustände und die Vereinigung mit Gott können, wie schon erwähnt, auch auf anderen Wegen – durch litaneiartiges Wiederholen von Koranversen und Formeln, gemeinsames und individuelles Gebet – erreicht werden. Fehlen leidenschaftliches Pathos und Dramatisierung bei Selbsttechniken, die auf ekstatische Zustände abzielen, so muss man von *apathisch-ekstatischen Selbsttechniken* als einem dritten Typus sprechen. Max Weber unterscheidet sie von den orgiastisch-rauschhaften Praktiken magischer Religiosität, ordnet sie sozial den Intellektuellen aller Schichten zu und bezeichnet sie als »sublimierte Intellektuellenekstase« oder »milde Form der Euphorie«²¹². Auch die apathisch-ekstatischen Selbsttechniken wollen den Menschen in einen anderen, außeralltäglichen Zustand versetzen, auch sie zielen auf eine unmittelbare Begegnung mit dem Heiligen, auf die *unio mystica* oder gnostisches, nicht mit dem Verstand erworbenes Wissen, auch sie streben Erlösung an. Aber sie verfolgen ihr Ziel mit eher rationalen Selbsttechniken, die von starken Gefühlen, Exaltationen und Dramatisierungen Abstand nehmen. Zu diesen apathisch-ekstatischen Selbsttechniken gehören die litaneiartigen Rezitationsübungen des Sufismus, die mönchische Kontemplation nach Cassian, die Exerzitien des Jesuiten Ignatius von Loyola, aber auch die Yoga-Technik der indischen Brahmanen und die kontemplative Versenkung des Buddhisten in die praktischen Wahrheiten des Lebens.

Allen diesen apathisch-ekstatischen Selbsttechniken ist – im Gegensatz zu den pathetisch-ekstatischen – eine Leidferne oder sogar Leidfeindschaft gemeinsam. Im Sufismus steigert sich das geduldige Hinnehmen alles dessen, was Gott über den Menschen verhängt hat, zu einer inneren Zustimmung und einem grenzenlosen Gottvertrauen. Der christliche Mönch soll nach Cassian in der Kontemplation nicht mehr an seine Laster denken, da diese Gedanken den Geist mit »hässlichem Gestank verderben« und den »geistigen Duft der Tugenden verdrängen«²¹³. Die Heilstechnik des Yoga, die »eine höchste Form spezifisch intellektualistischer Eroberung des Göttlichen« darstellt, steigert die geistige Konzentration über mehrere Stufen, wobei das »erstrebte Fühlen zunächst eben möglichst *bewusst* erlebt werden (musste), und zu diesem Zweck wurden die Gefühle der ›Freundschaft‹ (zu Gott), des ›Mitleids‹ (mit der

212 Siehe Weber 1998: 97–112, 120–134, 154–164 und Weber 1985: 306–308, 326, 335.

213 Cassian, zitiert nach Paden 1993: 90.

Kreatur), der Seligkeit und schließlich der Indifferenz (gegenüber der Welt) planmäßig und rational durch Meditations-Exerzitien innerlich erzeugt. Erst die höchste Stufe ist dann die Katalepsie. Das klassische Yoga lehnte die irrationale Kasteiung: Hatha Yoga, der reinen Magier-Askese ab. Es war seinerseits eine rationalsystematisierte Form der methodischen Gefühls-Askese, darin etwa den Exerzitien der Ignatius vergleichbar.«²¹⁴ Geht es beim brahmanischen Yoga darum, mit richtigen Gedanken und Gefühlen einen Zustand der Indifferenz gegenüber allem Weltlichen zu erreichen und sich dann der gnostischen Erkenntnis des Göttlichen hinzugeben, so ist die religiöse Ethik des Buddhismus einerseits indifferent gegenüber allem Göttlichen und andererseits negativ auf das menschliche Leid fixiert. Der Buddhismus strebt nicht mehr und nicht weniger als die Vernichtung des Leids an, eine Erlösung von ihm schon im diesseitigen Leben. Da Leid nach buddhistischer Lehre mit dem vergänglichen Leben gleichzusetzen ist, da Schmerz, Krankheit, Alter und Tod alle seine Herrlichkeiten ständig bedrohen und entwerten, strebt der Buddhist mit seiner kontemplativen Versenkung in die praktischen Wahrheiten des Lebens danach, sich von allen Illusionen, allem Leidvoll-Vergänglichen, vor allem aber vom Leid verursachenden Grundübel – dem »Durst nach Leben« – zu lösen. Da Leben grundsätzlich Leid bedeutet, kann es für den Buddhisten auch kein ewiges Leben, sondern nur die ewige Ruhe des Todes geben. »Nicht Erlösung zu einem ewigen Leben also, sondern zur ewigen Todesruhe wird begehrt. [...] Nicht das ›Böse‹, sondern das vergängliche Leben als solches: die schlechthin sinnlose Unrast alles geformten Daseins überhaupt ist es, wovon Erlösung gesucht wird. [...] Die Leidenschaft rein als solche, auch für das Gute und auch gerade in der Form des edelsten Enthusiasmus, ist, weil jedes ›Begehren‹ ans Leben bindet, das schlechthin erlösungsfeindliche. Der Hass ist das im Grunde nicht in höherem Grade als alle Arten der Liebe zu Menschen und auch die leidenschaftliche aktive Hingabe an Ideale es ebenfalls sind.« Auch beim mystischen »unbegrenzten Fühlen« für Menschen und Tiere bleibt der Buddhist »kühl und distant temperiert. Denn letztlich muss der Einzelne, wie ein berühmtes Gedicht des Meisters sagt, ›einsam wandern wie das Nashorn‹, – und das heißt auch: dessen harte Haut gegen Gefühle haben.« Das gilt besonders für das Gefühl des Leidens. »Während der alte Christ das Leiden als

214 Weber 1998: 121f.

asketisches Mittel oder Martyrium eventuell sucht, flieht der Buddhist das Leiden unbedingt.²¹⁵ Mit Hilfe einer »interesselosen« Kontemplation auf der Basis rationalen Denkens will der Buddhist alle Illusionen, die aus dem Lebensdurst entspringen, aufdecken und zerstören und so zur Erleuchtung und von allem Leid erlösten Ruhe finden.

Neben der Abwehr von Leid kennzeichnet die apathisch-ekstatischen Selbsttechniken noch eine gewisse Kühle. Sie bedeutet nicht unbedingt Teilnahmslosigkeit, auf alle Fälle aber Leidenschaftslosigkeit. Bewusst und mit Hilfe rationaler Selbstkontrolle werden starke oder hitzige Gefühle und Affekte abgewiesen und höchstens die wohltemperierten und ausgeglichenen zugelassen beziehungsweise mit entsprechenden Selbsttechniken hervorgerufen. Obwohl auch hier ein ekstatischer Zustand angestrebt wird, bei dem das Individuum sich selbst verliert, entleert oder transzendiert, soll dieser nicht, wie bei den pathetisch-ekstatischen Selbsttechniken, mit dramatischen äußeren Bewegungen und starken Gefühlen wie Trauer oder Schmerz erreicht werden. So sind bei den apathisch-ekstatischen Selbsttechniken auch die ekstatischen Zustände selbst – das Einswerden mit Gott, das Anschauen Gottes, die gnostische Erkenntnis, die Ruhe des Todes – in eine kühle oder gemäßigte Temperatur eingetaucht.

Leidferne, bewusste Kontrolle über psychisch-geistige Prozesse, rationales Denken, kühler Gleichmut und eine wohltemperierte Ekstase kennzeichnen auch die weltlichen Selbsttechniken des Philobaten. Der Philobat scheint das ursprüngliche Leid der Trennung von geliebten Menschen, gewohnten Umgebungen und Dingen überwunden zu haben, Trennungsschmerz oder ganz allgemein den Schmerz der Vergänglichkeit nicht zu kennen und immer wieder neue Lieben, Umgebungen und Dinge zu finden. Wie der buddhistische Mystiker wandert auch der Philobat einsam wie das Nashorn, hat eine dicke Haut und entwickelt seine Selbsttechniken in der Auseinandersetzung mit den praktischen Wahrheiten des Lebens. Diese bestehen in seinem Fall nicht so sehr im allgegenwärtigen Leid und in der Ablösung von ihm – obwohl auch der Philobat seinem ersten Liebesobjekt gegenüber eine Lösung in der Ablösung sucht und findet. Danach aber setzt er sich vor allem mit den harten Fakten der modernen technischen Welt und den durch sie hervorgerufenen Ängsten auseinander. Es sind die Maschinen und Apparate,

215 Weber 1998: 157f und 159.

technischen Räume und Geschwindigkeiten und die ihnen innewohnenden Gefahren und Risiken, mit denen sich der Philobat beschäftigt, wobei er seine menschliche Umgebung in eine hilfreiche und eine störende einteilt, die er beide zu kontrollieren sucht. In diesem technisch-menschlichen Rahmen bereitet er sich systematisch auf die Gefahren in den freundlichen Weiten vor. Durch wache Beobachtung seiner selbst und seiner Umwelt, durch Selbstkritik, Selbstdisziplin und praktische Fertigkeiten kann der Philobat die auftauchenden Angst- und Panikgefühle in den Griff bekommen. Plötzlich auftretende starke Reize und lebensbedrohliche Situationen schockieren ihn nicht, sondern fordern ihn dazu heraus, sie mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln zu meistern, wobei ihm eine grundsätzlich positive Haltung und Stimmung eigen sind. Sind alle Gefahren erfolgreich umschifft, kann sich der Philobat in seinen freundlichen Weiten den ruhigen ekstatischen Phantasien der primären Liebe, des Einsseins mit dem All hingeben. Wie jede Ekstase ist auch diese nur von kurzer Dauer und darüber hinaus noch ständig von äußeren Gefahren bedroht. Seinem Vorläufer, dem Artisten ähnlich, befindet sich auch der Philobat in einer chronisch krisenhaften Situation zwischen Gleichgewicht und Fallen, Balanceakt und Absturz, ist sein eigentliches Element der *thrill*, die kontrollierte Angstlust, über die sich beide – Philobat und Artist – so gut wie nie äußern.

Spricht der Philobat, dann eher über seine technische Ausrüstung, den Zustand von Straßen und Geräten, das Wetter oder den Service von Werkstätten. Das ist in der modernen Welt nichts Außergewöhnliches. Außergewöhnlich hingegen ist, dass er nicht oder kaum über seine Gefühle und Empfindungen spricht, sprechen wir doch heute ständig über uns selbst, über Befindlichkeiten und Stimmungen, Absichten und Phantasien, Erlebnisse und Enttäuschungen, Ängste und Freuden. Aber auch die religiösen Selbsttechniken des apathisch-ekstatischen Typs legen keinen besonderen Wert auf Verbalisierung. Kontemplation, Meditation, Exerzitiu und Yoga verlaufen in der Regel schweigend. In dieser Phase schweigt auch der Lehrer oder Meister. Ganz anders geht es bei den *verbalisierenden Selbsttechniken* zu, dem vierten Typus. Hier steht das Sprechen und Schreiben, Zuhören und Lesen im Vordergrund. Die große abendländische Tradition der verbalisierenden Selbsttechniken beginnt nach Foucault mit dem platonischen Dialog und setzt sich in der Spätantike mit schriftlichen Aufzeichnungen und Briefen fort. Ziel dieser mündlichen und schreibenden Selbsterforschung und

Selbstveränderung ist das richtige Handeln in der Welt und die Erfüllung des Lebens an seinem Ende. Zeitgleich mit dem Sprechen und Schreiben über sich selbst entsteht auch die Kunst des Zuhörens. Der Zuhörer soll zwischen Wahrheit und Unwahrheit in der Rede eines Vortragenden unterscheiden, wobei er auf die Stimme der Vernunft in sich selbst zu achten hat. Zuhören bedeutet also, zugleich einer Wahrheit und sich selbst zuzuhören. Für das Lesen, die stille Rezeption der *logoi* der Lehrer, gilt das gleiche.

Mit den selbstenthüllenden Bekenntnissen des Mönchs und der mündlichen Beichte setzt sich die Tradition der verbalisierenden Selbsttechniken im christlichen Rahmen fort. Mönch und christlicher Laie haben auf die eigenen Regungen, Gedanken und Gefühle zu achten, sie aufzudecken und zu entziffern und schließlich in aller Rücksichtslosigkeit und Offenheit zu bekennen. Nach Cassian müssen im Rahmen der christlichen Hermeneutik des Selbst die guten von den schlechten Gedanken getrennt und die schlechten ausgesondert werden. Das funktioniert nur durch eine permanente Verbalisierung der eigenen geistigen Regungen, die den Rat des Beichtvaters, die Buße und die Absolution hervorrufen. Aber auch wenn der geistliche Mentor nicht auf die Bekenntnisse des Mönchs antwortet, »sorgt allein die Tatsache, dass der Gedanke ausgedrückt worden ist, für die Unterscheidung. [...] Was gute und böse Gedanken voneinander unterscheidet, ist, dass böse Gedanken sich schwer ausdrücken lassen, denn das Böse ist verborgen und ungesagt.« Erst wenn das Böse ausgesprochen wird, weicht es. »Der sprachliche Ausdruck ist das entscheidende Siegel, das Bekenntnis ein Wahrheitszeichen. Zwar ist die permanente Verbalisierung ein Ideal, das sich niemals vollkommen verwirklichen lässt. Doch ihr Preis war, dass alles, was nicht gesagt werden konnte, zur Sünde wurde.«²¹⁶ Ziel der christlichen Hermeneutik des Selbst ist die Reinigung der Seele von sündigen Gedanken und Taten. Für den Fall, dass das Sündenbekenntnis – insbesondere die Abweichung vom kirchlich festgelegten Dogma – nicht freiwillig vollzogen wird, wird seit dem 13. Jahrhundert die *inquisitio*, die Befragung des Häretikers eingeführt. Wie die Beichte zielt auch sie auf die Selbstenthüllung des Abtrünnigen und die Reinigung seiner Seele. Mit einer Buße in »gemäßigter Strenge« (Augustinus) soll der Häretiker gerettet und zur einmal erkannten Wahrheit zurückgeführt

216 Foucault 1993: 60f.

werden. Auch wenn die Inquisition zur Erreichung ihres Ziels zeitweilig die Folter, die sogenannte »peinliche Befragung« einsetzt und in der historischen Erinnerung vor allem mit Qualen und Scheiterhaufen verbunden ist, gehört auch sie zu den verbalisierenden Selbsttechniken, da es bei ihr an zentraler Stelle um das ausgesprochene Bekenntnis geht.

Als nach der Reformation für die Protestanten die mündliche Beichte, die Buße und die erlösende Absolution allmählich wegfallen, treten die ebenfalls dem Ideal nach rückhaltlose schriftliche Selbstenthüllung in Tagebüchern und Lebensläufen, die mündliche Rechtfertigung vor der Gemeinde und die Selbstbestrafung an ihre Stelle. Wer nun zuhört, ist letztendlich Gott, und was er zu hören bekommt, ist vor allem die Darstellung eines prinzipiell sündigen und deshalb ständig misstrauisch beäugten Selbst. Dieses kann zu seiner Rettung nur eines tun: seine sündige Nichtigkeit in aller Länge und Breite sich selbst, Gott und den anderen Menschen zu unterbreiten, seine Gnadenbedürftigkeit einzusehen und sich ganz der Barmherzigkeit Gottes zu überlassen. Dabei handelt es sich nicht um einen einmaligen Akt, sondern um eine andauernde Durchleuchtung aller Winkel und Facetten des Selbst, das mit teuflischer List Selbstanmaßung, Selbstgerechtigkeit, Eigendünkel und Eigenwillen zu verbergen sucht. Hier wird kein Kampf mehr zwischen Gott und Welt, Gut und Böse ausgetragen, sondern es geht um die Alternative Gott oder ich, Hinwendung zu Gott oder zu mir selbst, um eine Beziehung, in der nur einer von beiden bestehen kann, um Unterwerfung oder Auflehnung. Da nie Sicherheit über die Finten des eigenen Innenlebens bestehen kann, da es suspekt ist in seiner Weigerung, sich ganz der Gnade Gottes zu überlassen, sind Selbstzweifel, Selbsterniedrigung und Selbstzüchtigung zu habituellen Kardinaltugenden des calvinistischen und puritanischen Protestantismus geworden. Doch wer zweifelt, erniedrigt und züchtigt hier, da es keinen Mentor, Beichtvater oder Inquisitor mehr gibt und Gott gewöhnlich schweigt? Es ist das Subjekt selbst, das sich nun in einen Ankläger und einen Angeklagten, einen Richter und einen Sträfling aufteilt, wobei Ankläger und Richter zur Feder greifen und gottähnliche Allmacht ausüben, was wiederum Anlass zu Hochmutverdacht, Selbstanklage und Strafe ist. Caspian, der mittelalterliche Mönch und der katholische Gläubige können noch davon ausgehen, dass das Individuum einen unzerstörbaren Kern – die Seele – enthält, die von außen angegriffen wird und die, erliegt sie den Versuchungen des Bösen, wieder gereinigt werden kann. Mit den

verbalisierenden Selbsttechniken des Protestantismus wird dieser Kern zermahlen. Was zurück bleibt, ist eine Aufteilung des Subjekts in zwei Pole und ein bewegter Prozess, in dem es abwechselnd geschwächt und gestärkt, erniedrigt und erhöht wird, wobei die forschende und aufdeckende Spirale immer weiter ins Innere, in bis dahin unbekannte Bereiche des psychischen Lebens vordringt. Verbalisierende Selbsttechniken führen also spätestens seit der Reformation zu einer auf Dauer gestellten Hermeneutik des Selbst, die systematisierten Selbstzweifel und strukturelle Zerrissenheit, aber auch Selbstgerechtigkeit und Allmachtsgefühle hervorrufen kann, scheint der Zustand der Gnade abgesichert. Bei dieser permanenten Selbsterforschung spielen die Techniken des buchhalterischen Aufschreibens der eigenen Gedanken, Gefühle und Taten und die mündliche Berichterstattung vor der Gemeinde, aber auch das Lesen der Bibel und das Hören der Predigt eine zentrale Rolle.

Durch Luthers Übertragung des Neuen und Alten Testaments ins Deutsche und alle nachfolgenden Übersetzungen in die jeweiligen Landessprachen wird die Bibel das erste Mal für den christlichen Laien zugänglich und von den Reformatoren zur einzigen entscheidenden Autorität erhoben. Unter diese soll sich auch die Kirche stellen, zum biblischen Wort als der Quelle des christlichen Glaubens zurückkehren. Nach Luther ist es vor allem die Predigt, die mündliche Verkündigung der christlichen Botschaft – und nicht Kirchenhierarchie, Dogma und Liturgie –, durch die der heilige Geist als »inneres Wort« wirkt: »Gott gibt uns zuerst das Wort, womit er uns erleuchtet, danach den heiligen Geist, der in uns wirkt und den Glauben anzündet. Sobald man nun am Wort stillhält und lässt es eingehen, folgt alsbald, dass wir erleuchtet werden, und es kommt der heilige Geist, der durch das Wort wirkt.«²¹⁷ Wird durch die Predigt die biblische Botschaft verkündet, ausgelegt und gehört, entfaltet sich durch sie das »innere Wort«, so ist die biblische Schrift nichts anderes als eine menschliche Schöpfung, ist »äußeres Wort«, das nach humanistischen Grundsätzen zu erforschen und zu deuten ist. Ohne die Kenntnis der alten Sprachen, ohne ein vernünftiges sprachliches Erkennen der schriftlichen Zeugnisse, ohne »Wallfahrten« (Luther) in den sprachlichen Sinn der Bibel, kann die christliche Botschaft nicht richtig ausgelegt und verkündet werden. »Wir werden das Evangelium nicht gut ohne die Sprachen erhalten. Die Sprachen sind die

217 Luther, zitiert nach Genthe 1986: 20.

Scheide, darin dieses Messer des Geistes steckt.«²¹⁸ Damit beginnt eine Bibelhermeneutik, die sich zuerst als Sprach- und Textkritik entfaltet, als eine vernunftgeleitete Auseinandersetzung mit dem schriftlich überlieferten Wort. Seit dem 18. Jahrhundert werden die biblischen Texte dann auch noch in ihre historischen Entstehungskontexte gestellt und zwischen historischem Ereignis und biblischer Erzählung unterschieden, also eine historisch-kritische Bibelhermeneutik eingeführt²¹⁹. Spätestens jetzt setzen sich auch in der katholischen Kirche die verbalisierenden Selbsttechniken gegen die agonalen und pathetisch-ekstatischen durch.

Im Islam gibt es keine mündliche Beichte und kein systematisches Schreiben über sich selbst. Bedeutet das, dass hier die verbalisierenden Selbsttechniken unbekannt sind? Zuerst einmal muss festgehalten werden, dass das Wort Koran vom Verb *kara'a* abgeleitet ist, das so viel wie »rezitieren«, »vortragen«, »lesen« bedeutet²²⁰. Nach orthodoxer Dogmatik ist der Koran die direkte oder durch einen Boten (Gabriel) vermittelte Rede Gottes, die Mohammed offenbart wurde, und deswegen heilig. Während in den ersten Jahrhunderten noch die Frage diskutiert wird, ob der Koran die Rede Gottes wiedergibt oder ein von Menschen geschaffenes Werk ist, setzt sich später die Doktrin von der Ewigkeit und Unnachahmlichkeit des Korans durch. Ähnlich wie beim christlichen Abendmahl der Leib und das Wort Christi gegenwärtig sind, ist Gott bei der Rezitation seiner im Koran niedergelegten Worte gegenwärtig. Die Wiederholung der göttlichen Worte wird als ein heiliger Akt, eine Art Sakrament begriffen, weswegen die göttliche Rede möglichst genau nachgesprochen werden muss. So ist die phonetisch korrekte Rezitation des Korans zu einer Wissenschaft geworden, die zum Beispiel an der traditionsreichen Kairoer Al-Azhar-Universität gelehrt wird. Im Alltag ist die mündliche Wiederholung der göttlichen Rede, ihr leiser oder lauter Vortrag, bis heute eine übliche Praxis, die auf eine lange und lebendige Tradition zurückschauen kann. Die Rezitation des Korans beginnt in der Schule und hat unter anderem eine mnemotechnische Funktion. Das Wort Gottes soll sich ins Gedächtnis ein-

218 Luther, zitiert nach Genthe 1986: 18.

219 Zur Geschichte der Bibelerforschung seit der Renaissance siehe Genthe 1986.

220 Zur Etymologie, Entstehungsgeschichte und Struktur des Korans siehe The Encyclopaedia of Islam 1986, Vol. V: 400ff.

prägen. So hat zum Beispiel Sayyid Qutb nach eigenem Zeugnis als Zehnjähriger den ganzen Koran, der ungefähr den Umfang des Neuen Testaments hat, auswendig gelernt, um ihn seiner Mutter vorzutragen. Um zu verstehen, was die Rezitation des Koran im islamischen Alltag bedeuten kann, soll hier eine seiner Kindheitserinnerungen angeführt werden: »O meine Mutter! Während des ganzen Monats Ramadan, als die Vorleser (*qari*) des Heiligen Korans in unserem Heimatdorf mit ihrer melodischen Stimme die Verse rezitierten, hast du hinter dem Vorhang mit verzückter Aufmerksamkeit stundenlang dir das gleiche angehört. Als ich mit dir zusammensaß und Geräusche machte, wie es bei Kindern Gewohnheit ist, hieltst du mich mit Zeichen und Gesten davon ab, und dann lauschte ich mit dir zusammen aufmerksam den gleichen Worten. Mein Herz erfreute sich an dem magischen Rhythmus der Worte, obwohl mir deren Sinn damals nicht bewusst war. Als ich unter deiner zärtlichen Fürsorge aufwuchs, schicktest du mich in die Grundschule des Dorfes. Es war dein ernsthaftester und größter Wunsch, dass Allah mir das Herz öffnen und ich den Heiligen Koran auswendig lernen möge. Ferner war es dein Wunsch, dass Allah mir die Kunst des süßen Vortrags gewähren möge, damit ich, vor dir sitzend, ständig den Heiligen Koran rezitieren kann. Deshalb habe ich das Heilige Buch auswendig gelernt, und so ist ein Teil deines Wunsches in Erfüllung gegangen.«²²¹

Im privaten Rahmen oder in einer muslimischen Gemeinschaft kann das laute Vortragen des Korans, wie Qutb eindrücklich schildert, verzückende, tröstliche oder auch magische Wirkungen haben. Diese Wirkungen können auch gezielt hervorgerufen werden. Das bedeutet, dass das Rezitieren der Rede Gottes zu einer Selbsttechnik werden kann, mit der Individuen und Gruppen auf sich einwirken können. So gehört zum Beispiel die litaneiartige Rezitation von Koranversen zu den sufistischen Meditationsübungen. Mit ihr wird die Absicht verfolgt, alle anderen Gedanken und Empfindungen auszuschalten und den sufistischen Mystiker in einen tranceähnlichen Zustand zu versetzen. Der Sufismus kennt aber auch noch eine andere verbalisierende Selbsttechnik, die der katholischen Beichte ähnliche Selbstenthüllung des Novizen. Wie der christliche Mönch muss auch der sufistische Novize alle seine inneren Regungen und Empfindungen seinem Meister rückhaltlos offen-

221 Zitiert nach Berman 2004: 87f.

baren, woraufhin ihn dieser lenkt. Darüber hinaus ist die sufistische Seelsorge nicht ohne verbalisierende Praktiken zu denken. Die Menschen müssen ihre Sorgen und Nöte den Vertretern des Sufismus schildern und offenbaren, um von ihnen getröstet und beraten werden zu können. Je komplizierter die Lebensverhältnisse werden, umso wichtiger muss bei der Suche nach Trost und Rat die Verbalisierung von inneren oder äußeren Zuständen und Situationen werden. Gleichzeitig muss der sufistische Meister, der *sheikh*, versuchen, mit Worten Einfluss auf die Ratsuchenden, Zweifelnden oder Verzweifelten zu nehmen, die in islamischer Orthodoxie und dogmatischer Religion ganz offensichtlich keinen Ausweg mehr finden. In diesem Dialog kann es, wie im platonischen, um Selbsterkenntnis gehen, zumal die Erkenntnis der eigenen Laster und Sünden, des niederen Selbst nach sufistischer Lehre, Teil des Großen Dschihad, des Kampfes gegen sich selbst ist. In diesem Dialog kann es aber auch, wie bei der katholischen Beichte, um Buße und Vergebung gehen. Der mündliche Dialog wird im Sufismus noch durch eine weitverzweigte Erbauungs- und Andachtsliteratur ergänzt, die vor allem durch Lehrgeschichten und Anekdoten Einsichten in sich selbst, in das Verhältnis zu anderen Menschen und zu Gott vermitteln. Darüber hinaus gibt es im Sufismus einen großen Fundus lyrischer und erzählender Kunst, die vor allem persischer Herkunft ist. Zu ihnen gehören Werke der Weltliteratur wie die von Goethe bewunderten Ghazal (arab. *ghazal* – Gespinst, Liebesgedicht) des persischen Dichters Hafis (1320–1390).

Im Rahmen des Sufismus gibt es also eine breite Palette verbalisierender Selbsttechniken, die durch Aufdeckung und Verständnis innerer Vorgänge Einsicht in das eigene Leben vermitteln, zu seiner Veränderung beitragen und eine meditative Liebesbeziehung zu Gott aufbauen wollen. Die Hermeneutik des Selbst ist im Islam also nicht unbekannt. Sie wird jedoch von der orthodoxen Praktik der Koranrezitation in gewisser Weise überschattet. Die Rede Gottes – und nicht die suchende, selbstenthüllende und sehnsüchtige Rede des Gläubigen – steht hier im Zentrum und soll als solche auf das Individuum einwirken. Dabei kommt es entscheidend darauf an, wie die gehörte oder gelesene Rede Gottes aufgefasst wird. Begreift man sie als unmittelbar magisch wirkendes Wort, reicht letztendlich das Bewusstsein aus, dass hier Gott spricht. Damit wird das Verständnis seiner Rede zweitrangig. Erst wenn es darum geht, Gottes Wort zu verstehen, beginnt die

Kunst des kritischen Zuhörens und Lesens. Sie wurde in Antike und Spätantike systematisch geübt, wobei die Aufmerksamkeit gleichzeitig auf den Vortrag oder Text und die eigenen Reaktionen und Urteile zu lenken war. Nach Aristoteles besteht das Verstehen eines Vortrages oder Textes darin, wahre Aussagen über deren Inhalte zu machen, sie also logisch zu beschreiben und zu analysieren. Für Platon hingegen ist Verstehen erst dann erreicht, wenn der verborgene Sinn hinter der Text- oder Vortragsoberfläche aufgedeckt ist. Beide Auffassungen sind in die christliche und islamische Theologie eingegangen und haben die Auslegung von Bibel und Koran mitbestimmt.

Schon unter dem dritten Kalifen Uthman (644–656) werden die vereinzelt Niederschriften und mündlichen Überlieferungen der göttlichen Offenbarung gesammelt. Im Lauf der nächsten drei Jahrhunderte wird ein kanonisches, weitgehend anerkanntes Textkorpus geschaffen, in dem die einzelnen Textbausteine mit wenigen Ausnahmen nach ihrer Länge geordnet sind. So entsteht der Koran mit seinen 114 Suren. Das ganze Mittelalter über beschäftigen sich Schriftgelehrte (*ulama*) damit, uneindeutige Koranstellen zu erhellen, Regeln im Umgang mit dem Text aufzustellen, ihn zu kommentieren und zu interpretieren, wobei sich mehrere Rechtsschulen herausbilden. Doch bis heute endet in der Regel alle Beschäftigung mit dem Text da, wo es darum geht, ihn als einen von Menschen gemachten Text zu begreifen, also die sprachkritische und kritisch-historische Methode auf ihn anzuwenden²²². Welche Folgen können die anhaltende Entrückung des Korans aus seinem geschichtlichen Kontext, seine Auffassung als unmittelbares Wort Gottes (Verbalinspiration) und historisch wahrer Tatsachenbericht haben? Erstens kann so der Koran als magisch wirkendes Gotteswort verstanden und als solches auch selbsttechnisch eingesetzt werden. Zweitens kön-

222 In der Frühgeschichte des Korans wurde der Text noch als Literatur und historische Quelle behandelt und dementsprechend untersucht. Auch später hat es immer wieder einzelne Strömungen und Theologen gegeben, die als Autor des Korans nicht Gott, sondern Mohammed annehmen, so heute zum Beispiel der iranische Religionsphilosoph Abdolkarim Soroush. Doch diese Strömungen haben sich gegenüber der Doktrin der Ewigkeit und Unnachahmlichkeit des Korans nicht durchsetzen können. Die Entstehungsgeschichte des Korans nachzuvollziehen und ihn in seinen historischen und religiösen Kontext zu stellen, hat sich das deutsche Projekt »Corpus Coranicum« an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften zur Aufgabe gemacht (siehe The Encyclopaedia of Islam 1986, Vol. V: 400ff; DIE ZEIT Nr. 29 vom 10. Juli 2008, S. 34).

nen die im Koran geschilderten Ereignisse, da sie ohne eine Korrektur ihres historischen Kontextes bleiben, wie ein Geschichtsbuch aufgefasst werden, dessen Erzählungen wahr und zeitlos gültig sind. Hier haben die Behauptung einer ursprünglich reinen islamischen Frühzeit und der Versuch, sie in der Gegenwart wieder zu beleben, ihre Wurzeln. Drittens liegt – trotz oder vielleicht sogar wegen der über Tausend Jahre währenden Auslegungsarbeit der Schrift- und Rechtsgelehrten –, die Versuchung nahe, Gottes Rede buchstabengetreu aufzufassen und sie unmittelbar, ohne kommentierend-interpretierende Zwischeninstanz, auf die Gegenwart zu übertragen. Dieses Wörtlichnehmen der Rede Gottes geht in der Regel mit einer vehementen Ablehnung der Schrift- und Rechtsgelehrten einher, so wie es bei den radikalen islamistischen Strömungen der Fall ist²²³.

Dass der Koran nicht zum Studium, sondern zum Leben da ist, dass in ihm auch heute, wie in der Frühzeit, der »Tagesbefehl« steht, dass den Koran zu lesen oder zu hören bedeutet, nach ihm zu handeln, hat Sayyid Qutb deutlich genug gelehrt. Doch wie ist das aufzufassen – dem Geiste oder dem Worte nach? Qutb selbst hat im Gefängnis eine dreißigbändige Koranexegese geschrieben, die dem Text kommentierend und reflektierend gegenübertritt²²⁴. Doch seine Nachfolger haben sowohl den Koran wie auch Qutbs Schriften immer wörtlicher, buchstabengetreuer aufgefasst. Zwar bezieht sich der Religionsgelehrte Abdullah Azzam noch auf die lange Tradition der Koranauslegung, aber spätestens mit Osama Bin Laden und Ayman al-Zawahiri endet auch das. Wie schon dargestellt, isolieren sie einzelne Begriffe – zum Beispiel die alten geographischen – und Verse aus dem Koran und der Prophetenüberlieferung, übertragen sie bruchlos auf die Gegenwart und setzen sie auch wie magische Formeln ein. Am bekanntesten wurde ein immer wieder variiertes Zitat, das Bin Laden in einem Interview folgendermaßen wiedergibt: »Wir lieben den Tod auf dem Weg zu Gott genauso, wie ihr

223 Die Annahme, dass es sich bei den heiligen Schriften um die direkte Rede Gottes handelt, die wörtlich zu nehmen ist und reale historische Tatsachen wiedergibt, und die Ablehnung der sprachkritischen und historisch-kritischen Methoden kennzeichnet auch den christlichen Fundamentalismus (siehe <http://www.bibelwissenschaft.de> Stichwort »Bibelauslegung, christliche«).

224 Siehe die schöne Beschreibung des Werks »Im Schatten des Koran« in Beraman 2004: 91–94.

das Leben liebt.«²²⁵ Aus dem Kontext dieses Satzes wird deutlich, dass Mohammed laut Überlieferung nichts anderes sagte als: So lange ihr diese Welt liebt und einen Widerwillen gegen den Tod habt, werden eure Feinde euch nicht fürchten²²⁶. Dass man den Tod zu lieben hat, ist eine interpretierende Schlussfolgerung, die Azzam 1987 in seinem Buch »Schließ dich der Karawane an!« noch nicht zieht²²⁷. Sie wird zum ersten Mal 1996 in der »Erklärung des Heiligen Krieges gegen die Amerikaner, die das Land der beiden heiligen Stätten besetzen« eingeführt, die sich unter anderem auf die Selbstmordattentate der schiitischen Hisbollah im Libanon bezieht.

Aus der Geschichte dieses Zitats wird deutlich, dass sich Al-Qaida seit der zweiten Hälfte der 1990er Jahre auf eine Kampftechnik einstellt, die gezielt die Selbsttötung einsetzt. Für eine solche Kampftechnik reicht es nicht aus, den eigenen Tod nicht mehr zu scheuen, den Widerwillen gegen ihn aufzugeben oder ihn billigend in Kauf zu nehmen. Er muss bewusst gewollt und angestrebt werden. Eingänge Textstellen in ihrer wörtlich genommenen Unmittelbarkeit können dazu dienen, den Feind zu verunsichern, die Gruppenidentität zu stärken und Selbstmordattentäter in ihrer Absicht zu bestärken. Sie reichen jedoch nicht dazu aus, dass sich Individuen gezielt selbst töten. Welche Selbsttechniken müssen also zur Anwendung kommen, damit sich Seele, Denk- und Existenzweise so verändern, dass bei vollem Bewusstsein und Handlungsfähigkeit der eigene Tod *angestrebt* wird? Schaut man auf das intendierte Ziel – die Vereinigung mit Gott im Paradies –, dann kommen zuerst einmal Selbsttechniken in Frage, die eine Ekstase, eine Selbst-Entrückung anstreben. Während der Ekstase soll die eigene Person seelisch und geistig ausgelöscht und der Vorstellung nach in einer größeren transzendenten Einheit – Gott, Paradies, Kosmos, All, Nirwana – aufgelöst werden. Erweitert man die-

225 Bin Laden 1997/2006: 81.

226 »Eines Tages werden euch die Völker von allen Seiten belagern [...]. Ihr werdet sein wie der Schaum des Sturzbaches, Gott wird es so einrichten, dass eure Feinde euch nicht mehr fürchten, und Er wird Verzagtheit in eure Herzen eingießen – Was bedeutet das, o Gesandter Gottes? – Die Liebe zu dieser Welt und der Widerwille gegen den Tod.« (Zitiert nach Hegghammer 2006: 212)

227 »Wer die Lage der Muslime in unserer Zeit betrachtet, dem fällt auf, dass die bedeutendste Prüfung, die Muslime zu bestehen hatten, die Preisgabe des Dschihads ist (aus Liebe zu dieser Welt und Todesabscheu).« Azzam 1987/2006: 194.

ses geistig-seelische Auslöschen oder Auflösen auf den menschlichen Körper, dann würde das bedeuten, im Moment der Ekstase zu sterben oder sich selbst zu töten. Das ist ein höchst pathetisches, dramatisches Ereignis. Doch im Rahmen des islamistischen Terrorismus darf dieses Ereignis nicht mit auffälligen dramatisch-theatralischen Praktiken angestrebt werden und muss der Selbstmordattentäter bis zum Schluss ein klares Bewusstsein behalten. Da ein Selbstmordattentat eine mehr oder weniger lange und geheim zu haltende geistig-seelische, technische und logistische Vorbereitung und ein bewusst agierendes Subjekt benötigt, muss das ekstatische Ziel auf Wegen erreicht werden, die die Funktionsfähigkeit des Selbstmordattentäters nicht einschränken, keine starken Affekte auslösen und ihn nicht verraten. Dem scheinen die schiitischen Selbstmordattentate während oder kurz nach den ekstatischen Trauerfeiern um Hussein zu widersprechen. Da es jedoch unwahrscheinlich ist, dass im Rahmen von nur zehn Tagen, die der Selbstverletzung, dem Schmerz und der Trauer gewidmet sind, Attentate geplant und vorbereitet werden können, fungieren diese Selbsttechniken des Leids wohl eher als eine Art letzter Anstoß denn als das Individuum vorbereitende Praktiken. Aus Gründen der Geheimhaltung, der rational-planenden Beschäftigung mit technischen und logistischen Fragen und der erforderlichen Handlungsfähigkeit des Individuums auch im Moment der Ekstase kommen pathetisch-ekstatische Selbsttechniken also nicht in Frage, um sich auf ein Selbstmordattentat vorzubereiten.

Das bedeutet, dass wir uns zunächst den apathisch-ekstatischen Selbsttechniken zuwenden müssen, die Max Weber den Intellektuellen aller Schichten zuordnet. Wir haben diesen Typus von Selbsttechniken als Kontemplation, Exerzitium und Meditation bei christlichen Mönchen und in östlichen Religionen vorgefunden, aber auch im Rahmen der sufistischen Mystik als litaneiartiges Rezitieren von Koranversen und meditatives Gebet. Apathisch-ekstatische Selbsttechniken sind uns ebenfalls in der modernen technischen Welt begegnet, in der sich der Philobat gründlich auf seine wohltemperierten Höhenflüge in den freundlichen Weiten vorbereitet. Alle apathisch-ekstatischen Praktiken sind durch Leidferne, rationales Kalkül, Selbstkontrolle, waches Bewusstsein und eine eher kühle, von starken Leidenschaften Abstand nehmende Haltung gekennzeichnet. Diese Eigenschaften müssen auch den Selbsttechniken, mit denen sich islamistische Terroristen auf ihre

Tat und ihren Tod vorbereiten, eigen sein. Dass sich so – und nicht im Überschwang von Affekten und Gefühlen – auf ein Selbstmordattentat vorbereitet werden muss, zeigt sich im Nachhinein auch an den Reaktionen der Opfer, Zuschauer und Beobachter. Denn dass hier kühl, wohlüberlegt, berechnend und bei vollem Verstand sich selbst und andere getötet werden – und nicht in rasender Wut, überschäumendem Hass oder unter dem Einfluss anderer explosiver Affekte –, trägt nicht zum geringsten zum Schrecken und zum Schock bei, den jedes Selbstmordattentat auslöst.

Doch wie werden im Rahmen des militanten Islamismus auf apathische Art und Weise das körper- und lustbetonte »niedere Selbst«, der »Durst nach Leben«, der »Widerwille gegen den Tod«, die Angst und die Panik zum Schweigen gebracht? Das sind Fragen, die zuerst einmal den Großen Dschihad betreffen, den Kampf gegen sich selbst, der zu den agonalen Selbsttechniken gehört. Im Rahmen des Sufismus führt er zum geduldigen Hinnehmen und Gutheißen von allem, was Gott über den Menschen verhängt hat. Das kann in islamistischer Sichtweise auch ein Selbstmordattentat sein. Als apathisch-ekstatische Selbsttechniken setzt der Sufismus die litaneiartige Rezitation von Koranversen und heiligen Formeln, die individuelle und kollektive Meditation, den Gehorsam gegenüber einem Meister (*sheikh*) und die Buße für die eigenen Sünden ein. Der Große Dschihad kann aber auch mit Praktiken des orthodoxen Islam, mit strenger Einhaltung kultischer Pflichten und korrekter Koranrezitation geführt werden, wobei mit einer magischen Wirkung von Gottes Wort gerechnet werden kann. Auch weltliche Praktiken können zum Kampf gegen das niedere Selbst beitragen, so zum Beispiel die Konzentration auf technische und logistische Fragen, die von der endgültigen Absicht ablenken. Doch wo bleiben die Zweifel am eigenen Willen und am Willen Gottes, die Fragen nach dem politischen Sinn von Selbstmordattentaten oder nach dem religiösen Verbot von Selbstmord? Es ist kaum vorstellbar, dass die Vorbereitung auf ein solches Attentat ohne verbalisierende Selbsttechniken wie Lesen, Schreiben, Zuhören und Sprechen auskommt. Mit diesen Praktiken können und müssen das Selbstmordattentat legitimiert, begründet, gedanklich und gefühlsmäßig befördert werden. Dies alles muss jedoch so geschehen, dass die Stärke des Ichs und seines Willens betont und gefördert wird. Ein zukünftiger Selbstmordattentäter darf nicht in die lebenslange sufistische Selbstreflexion oder den Strudel protestantischen Selbstzweifels verwickelt wer-

den. Die Verbalisierung muss ein Ende haben. Doch dieses Ende darf nicht nach dem Vorbild der katholischen Absolution gestaltet sein, da diese zu einer zeitweiligen Beruhigung über die eigene Erlösung führt. Die Verbalisierungsspirale muss vielmehr in die Überzeugung einmünden, ein von Gott auserwählter Glaubenskämpfer und Märtyrer zu sein, der durch seine Tat Gottes Reich auf Erden vermehrt und sofort ins Paradies kommt.

Die hier erst einmal nur angedeuteten agonalen, apathisch-ekstatischen und verbalisierenden Praktiken von Selbstmordattentätern müssen darüber hinaus noch im Verborgenen ausgeübt werden, in einer prinzipiell feindlichen Umwelt. Das gilt auch dann, wenn es Ausbildungslager gibt. Zwar können in ihnen die Täter in technischer und selbsttechnischer Hinsicht unterstützt werden, aber das logistische Operationsfeld und der Ort der Anschläge liegen jenseits von ihnen, in muslimischem oder westlichem Feindesland. Das bedeutet, dass der zukünftige Selbstmordattentäter und seine Gruppe ihre Absichten für längere Zeit verbergen müssen. Die eigenen Überzeugungen und Absichten zu verbergen, sich zu verstellen, andere zu täuschen, zu heucheln und zu lügen, sich eine Maske aufzubauen und aufzusetzen ist eine besondere Kunst, die gut zu den eher kühlen apathischen Selbsttechniken passt, die auf eine wohltemperierte Ekstase hinauslaufen. Diese Kunst hat nicht allein den Zweck, sich gegen Entdeckung und Verfolgung zu schützen, sondern sie wirkt immer auch auf denjenigen zurück, der sich verbergen will oder muss. Insofern kann auch die Kunst des Verbergens zu den Selbsttechniken gezählt werden. Sie bildet den fünften und letzten Typus selbsttechnischer Praktiken, die als *maskierende* bezeichnet werden können. Wir haben sie zu Beginn der Neuzeit im Bereich der Politik im weitesten Sinne angetroffen, bei Machiavelli und Gracián. Beide leben in Umbruchszeiten, in denen Regeln, Ideale und Werte, Moralvorstellungen und Verträge kaum noch gelten, beide müssen sich schützen, sei es vor der Ungnade des Fürsten oder vor der Inquisition, und beide verfolgen Absichten, die nur unter einer Maske zu verwirklichen sind.

Zur Zeit Machiavellis sind die italienischen Kleinstaaten von kriegesischen Auseinandersetzungen, inneren Machtkonflikten und den Großmächten Spanien und Frankreich bedroht. Nach der erneuten Machtübernahme der Medici mit Hilfe spanischer Truppen, verliert Machiavelli seine Ämter in der Republik Florenz, wird eingesperrt und

gefoltert, dann auf sein Landhaus verbannt, wo er den »Il Principe« schreibt, auch um sich selbst politisch zu rehabilitieren. Zur Zeit Graciáns kommt die Großmacht Spanien durch eine aggressive französische Politik, Revolten in den niederländischen Provinzen und die aufsteigende Weltmacht England in Schwierigkeiten und entwickelt gleichzeitig eine aggressive Gegenreformation. In dieser politisch und religiös unruhigen Zeit duldet der Jesuitenorden Gracián zwar in seinen Reihen, unterzieht ihn aber strenger Beobachtung und stellt ihn zeitweilig unter Hausarrest und Publikationsverbot. Aufgrund der verschärften Zensur durch die Inquisition veröffentlicht Gracián seine meisten weltlichen Schriften unter Pseudonym, eine Maske, hinter der sich die Identität eines Autors verbergen lässt. Äußere und innere politische Konflikte führen nicht nur in der Nähe der Macht zu einem unsicheren und feindlichen sozialen Klima, zu Willkür, Intrige, Korruption und Verfolgung. Das Leben verwandelt sich in einen permanenten Kampf, in einen Kriegszustand, in dem es bei Strafe des Untergangs notwendig ist, die eigenen Gedanken und Absichten durch ein flexibles, anpassungsfähiges Verhalten zu kaschieren. In einer solchen Situation muss nüchtern und illusionslos gehandelt und mehr nach dem Nützlichen als nach dem Idealen gestrebt werden. Während Machiavelli die Politik als eine Wissenschaft auffassen möchte, die sich mit Realitäten auseinandersetzt, will Gracián praktisches Wissen über die Klippen, Abgründe und Gefahren des Alltagslebens vermitteln. Staats- und Individualpolitik, Staats- und Lebenskunst brauchen Wirklichkeits- und Selbsterkenntnis, andauernde Wachsamkeit und eine Maske, mit der sich an die schlechten Verhältnisse angepasst werden kann. Dennoch haben beide Denker Ideale verfolgt: Machiavelli ein stabiles und geordnetes Gemeinwesen und die Staatsform der Republik, Gracián die vollkommene und erhabene Persönlichkeit.

Es sind Krieg, Verfolgung und feindliche Umwelten, aus denen auch im Islam eine maskierende Verstellungs- und Anpassungskunst hervorgeht. Um sein Leben zu retten, um sich vor Schaden zu schützen, um den Feind zu täuschen und um Frieden zu schließen, sind Verleugnung des eigenen Glaubens, List, Betrug und Lüge erlaubt, darf *taqiyya* praktiziert werden. *Taqiyya* bedeutet wörtlich »Verbergen oder Maskieren des eigenen Glaubens, der eigenen Überzeugungen, Ideen, Gefühle, Meinungen oder Absichten in Zeiten großer Gefahr, die entweder jetzt oder später eintritt, um sich selbst vor physischem und/oder geistigem Schaden zu

schützen«²²⁸, kurz: Verstellung. Dabei wird vorausgesetzt, dass die Verstellung nicht den Glauben oder die Überzeugung des Individuums verändert, dass *taqiyya* nur mit der »Zunge«, aber nicht mit dem »Herzen« praktiziert wird. Das Konzept der *taqiyya* entsteht in der Frühzeit des Islam, als die ersten Muslime verfolgt werden beziehungsweise Krieg gegen Mekka führen²²⁹. So dürfen diejenigen ihren neuen Glauben verleugnen, die ansonsten um ihr Leben fürchten müssen, und sagt Mohammed laut Überlieferung, dass Krieg Täuschung sei und dass gelogen werden darf, um Frieden zu schließen. *Taqiyya* ist also das Gegenteil von Helden- und Märtyrertum, ist Selbstschutz, Klugheit, List und Diplomatie in taktischen und strategischen Auseinandersetzungen. Nach der Konsolidierung der muslimischen Gemeinschaft sind es die Schiiten, die sich vor Verfolgung durch Sunniten schützen müssen und Verstellung zu einer lebenslangen Pflicht gemacht haben. Nach außen wie ein Sunnit zu leben und heimlich dem Hause Alis die Treue zu halten, bedeutet die Adaption von *taqiyya* zum Schutz des eigenen Lebens, des eigenen Glaubens und der eigenen Gemeinschaft²³⁰. *Taqiyya* praktizieren auch erste Anhänger von Sayyid Qutb. Wie alle anderen Muslime in der ägyptischen Gesellschaft lebend, erklären sie sie heimlich zu einer ungläubigen und verweigern ihr die Loyalität.

Unter einer Maske zu leben bedeutet, wie Machiavelli und Gracián deutlich gemacht haben, auf zwei Ebenen zu agieren, derjenigen der eigenen Person, Überzeugung und Absicht und derjenigen des sozialen Umfeldes. Doch dabei geht es nie nur um den Schutz vor den ande-

228 Siehe http://www.basicsproject.org/terrorism/ideology/al_taqiyya.htm (Übersetzung E.H.).

229 Folgende Legende zeigt eine subtile und zugleich effektive *taqiyya* mit der »Zunge«: Ali sitzt vor seinem Haus auf einem Stuhl, als einer seiner Anhänger ins Dorf hineinrennt und sich in seinem Haus versteckt. Ali begreift, dass sein Anhänger verfolgt wird, steht auf und setzt sich auf einen anderen Stuhl. Als wenige Minuten später die Verfolger eintreffen und ihn nach dem Gejagten fragen, antwortet er: »So lange ich auf diesem Stuhl sitze, habe ich niemanden gesehen.« (Wiedergegeben nach <http://www.islam-watch.org/Warner/Taqiyya-Islamic-Principle-Lying-for-Allah.htm>).

230 Zu *taqiyya* siehe Kippenberg 2004: 75f und Ruthven 2004: 106. Die Vermutung, dass sich der iranische Präsident Achmadinejad gegenüber dem Westen im Rahmen des Konzepts der *taqiyya* verhält oder dass Vertreter muslimischer Organisationen *taqiyya* betreiben, drücken westliche Internetseiten aus (siehe zum Beispiel http://www.basicsproject.org/terrorism/ideology/al_taqiyya.htm und <http://www.islam-watch.org/Warner/Taqiyya-Islamic-Principle-Lying-for-Allah.htm>).

ren. Unter einer Maske wird immer auch etwas aufgebaut, wird dasjenige entwickelt, befördert und gestärkt, was nicht ins soziale Umfeld passt, was quer zu ihm steht. Man könnte die Maske mit einem Treibhaus vergleichen, in dem gerade das gesellschaftlich Abgelehnte, Verbotene, Verworfenen oder Tabuisierte, das, was nicht sein darf und nicht sein soll, besonders gut gedeiht. So kann nach Machiavelli der Fürst unter der Maske christlicher und humanistischer Werte seine flexible und schamlose Realpolitik besonders gut betreiben, dient die maskierende Lebenskunst von Gracián dem Aufbau einer erhabenen und vollkommenen Persönlichkeit und entwickelt Goya unter der Hülle des Hofmalers und distanzierten Stoikers seine Einsichten in menschliche und soziale Abgründe. Die Selbsttechnik der Maskierung erlaubt es, innerhalb der Gesellschaft zu leben und gleichzeitig jenseits von ihr, mit dem sozialen Strom zu schwimmen und gleichzeitig gegen ihn, wobei die notwendige Selbstkontrolle und Selbstbeherrschung die eigene Person, Überzeugung und Absicht eher stärkt als schwächt und ein Gefühl der Überlegenheit entstehen läßt. Der Maskierte weiß, kennt, begreift in seiner Verborgenheit mehr als alle anderen und vermag mehr über sie und sich selbst.

Das gilt auch für Individuen und Gruppen, die sich auf ein Attentat vorbereiten, wie das Gründungsdokument des modernen Attentäters aus dem Jahr 1869, der »Katechismus des Revolutionärs« von Sergej G. Netschajew (1847–1882), in großer Klarheit zeigt. In diesem Dokument der russischen nihilistisch-anarchistischen Bewegung, werden erstens die Pflichten des Revolutionärs sich selbst gegenüber, zweitens die Beziehung des Revolutionärs zu seinen Genossen und drittens die Beziehung des Revolutionärs zur Gesellschaft behandelt. Im ersten und dritten Teil werden die nach innen und nach außen gerichteten Selbsttechniken des nihilistisch-anarchistischen Attentäters beschrieben. Dieser muss zunächst auf die Welt und alle Bindungen in ihr verzichten, eine Forderung, die auch Qutb und Azzam stellen. Er darf »keine persönlichen Interessen, keine geschäftlichen Beziehungen, keine Gefühle, keine seelischen Bindungen, keinen Besitz und keinen Namen« haben. Er »weiß, dass er in der Tiefe seines Wesens, nicht nur in Worten, sondern auch in Taten, alle Bande zerrissen hat, die ihn an die gesellschaftliche Ordnung und die zivilisierte Welt mit allen ihren Gesetzen, ihren moralischen Auffassungen und Gewohnheiten und mit allen ihren allgemein anerkannten Konventionen fesseln. Er ist ihr unversöhnlicher Feind,

und wenn er weiterhin mit ihnen zusammenlebt, so nur deshalb, um sie schneller zu vernichten. [...] Tyrannisch gegenüber sich selber, muss er auch anderen gegenüber tyrannisch sein. Er muss all die sanften, schwächenden Gefühle der Verwandtschaft, Liebe, Freundschaft, Dankbarkeit und sogar der Ehre in sich unterdrücken und der eiskalten, zielstrebigem Leidenschaft für die Revolution Raum geben. Für ihn gibt es nur eine Freude, einen Trost, einen Lohn und eine Befriedigung – den Erfolg der Revolution. Tag und Nacht darf er nur einen Gedanken haben, ein Ziel vor sich sehen – erbarmungslose Zerstörung. Während er unermüdlich und kaltblütig diesem Ziel zustrebt, muss er bereit sein, sich selber zu vernichten und mit seinen eigenen Händen alles zu vernichten, was der Revolution im Wege steht. [...] Die revolutionäre Leidenschaft, in jedem Augenblick des Tages praktiziert, bis sie zur Gewohnheit wird, muss mit kühler Berechnung eingesetzt werden.«²³¹

Nach Machiavelli und Gracián gehört die Beherrschung der Leidenschaften zur Regierungs- und Lebenskunst. Die alte stoische Selbsttechnik entspringt einer vernunftgeleiteten Auseinandersetzung mit dem Leben, dem Unglück, dem Tod und der eigenen Zeit. Diese Auseinandersetzung führt dazu, die Welt und das Leben so zu akzeptieren wie sie sind, und bei Machiavelli und Gracián nach reiflicher Überlegung auch noch zum Aufbau einer schützenden Maske. Mit Netschajew verwandeln sich Vernunft, kühler Gleichmut und Selbstbeherrschung in Feindschaft, Kälte und Tyrannei. Sein Revolutionär akzeptiert die bestehende Welt nicht. Er zerreißt alle Bindungen an sie, unterdrückt seine »sanften, schwächenden« Gefühle und lässt nur noch die »eiskalte« Leidenschaft der Zerstörung zu. Staatliche und gesellschaftliche Ordnung müssen zerschlagen, alles noch schlimmer, Leid und Not des Volkes noch größer werden. Erst dann wird es sich erheben und in einem großen Aufstand endgültig alles vernichten. Wenn alles vernichtet ist, kann alles besser werden²³². Endprodukt der alles umfassenden Verneinung, des

231 »Katechismus des Revolutionärs«, zitiert nach <http://www.physiologus.de/komment/lit/netscha.htm>

232 Die Revolution »hat kein anderes Ziel als die vollkommene Befreiung und die vollkommene Zufriedenheit der Massen, das heißt der Menschen, die von Händearbeit leben. In der Überzeugung, dass ihre Emanzipation und die Sicherstellung ihrer Zufriedenheit nur als Folge eines alles zerstörenden Volksaufstandes herbeigeführt werden können, wird die Gesellschaft (die revolutionäre Organisation, E.H.) alle ihre Mittel und ihre ganze Kraft darauf lenken, die Not und die Leiden des Volkes zu steigern und zu inten-

totalen Bruchs, des radikalen Zerstörungswunsches und der Tyrannei gegenüber sich selbst und anderen ist eine Art *hitze Kälte*, die der Revolutionär in sich kultivieren und nach innen und nach außen richten muss. Sie schützt ihn vor dem Rückfall in sanftere Gefühle, während er noch mit den anderen zusammenlebt. Grundlage der von Netschajew beschriebenen Selbsttechnik sind also nicht Vernunft und Wirklichkeits- und Selbsterkenntnis, sondern Verneinung, Bruch und Selbstverbrennung. Was übrig bleibt, ist die Asche der »revolutionären Leidenschaft«. Sie gipfelt in der Bereitschaft zu kaltblütiger Selbstvernichtung, die in den Dienst »erbarmungsloser Zerstörung« genommen wird.

Spätestens im 19. Jahrhundert können autoritäre Zarenreiche und Monarchien, die Macht und der Zwang, die sie ausüben, nicht mehr religiös legitimiert werden. Sie sind das geworden, was sie nach Machiavelli schon immer sind: Produkte weltlicher Machtpolitik, die nun zwischen Reform und Repression, Aufklärung und Reaktion, Nachgiebigkeit und Härte schwankt. Gleichzeitig entstehen Konzepte für alternative Staats- und Gesellschaftsordnungen, die ein weites Spektrum zwischen Liberalismus und Anarchismus abdecken. Kleinere und größere Gruppen, Geheimgesellschaften und Parteien entstehen und versuchen, ihre Konzepte in praktische Politik umzusetzen. Die politische Strategie des Anarchismus besteht nach Netschajew darin, unter der Maske des angepassten Bürgers in das Innere von Staat und höheren Gesellschaftsschichten einzudringen und »in dieser Welt nur zu dem Zweck, ihre rasche und totale Zerstörung herbeizuführen«, zu leben. »Mit dem Ziel der unversöhnlichen Revolution vor Augen wird der Revolutionär häufig innerhalb der Gesellschaft leben, er muss es sogar, während er vorgibt, ein ganz anderer zu sein als der, der er wirklich ist, denn er muss überall eindringen, in die höheren und mittleren Stände, in die Handelshäuser, die Kirchen und die Paläste der Aristokratie, und in die Welt der Bürokratie, der Literatur und des Militärs, und auch in die Dritte Abteilung²³³ und den Winterpalast des Zaren.« So, unter der Maske eines Angepassten, kann der Revolutionär Kategorien der Zerstörung aufstellen und ihnen entsprechend handeln. Die erste Kate-

sivieren, bis schließlich seine Geduld erschöpft ist und es zu einem allgemeinen Aufstand getrieben wird.« (»Katechismus des Revolutionärs«, zitiert nach <http://www.physiologus.de/komment/lit/netscha.htm>).

233 Polizeiorganisation, die kurz nach dem Dekabristenaufstand (1825) von Zar Nikolaus I. geschaffen wurde.

gorie »umfasst jene, die unverzüglich zum Tod zu verurteilen sind [...]; ihr plötzlicher, gewaltsamer Tod wird in der Regierung die höchste Panik auslösen und dadurch, dass man ihre tüchtigsten und tatkräftigsten Anhänger umbrachte, ihr jeden Willen zum Handeln rauben. Der zweiten Kategorie gehören jene an, die vorläufig verschont werden, damit sie durch eine Reihe ungeheuerlicher Handlungen das Volk zum unvermeidlichen Aufstand treiben. Die dritte Kategorie besteht aus einer hohen Zahl von Rohlingen in hohen Stellungen, die sich weder durch Tüchtigkeit noch durch Energie hervorgetan haben [...]. Diese müssen auf jede nur mögliche Weise ausgebeutet werden [...]. Ihre Macht, ihr Einfluss und ihre Verbindungen, ihr Reichtum und ihre Energie werden bei allen unseren Unternehmungen einen unerschöpflichen Schatz und eine wertvolle Hilfe darstellen. Die vierte Kategorie umfasst ehrgeizige Amtspersonen und Liberale der verschiedensten Schattierung. Der Revolutionär muss sich den Anschein geben, als arbeitete er mit ihnen zusammen, als folgte er ihnen blindlings, während er gleichzeitig ihre Geheimnisse ausspioniert, bis sie völlig in seiner Macht sind. Sie müssen so kompromittiert sein, dass es für sie keinen Ausweg gibt, und dann kann man sich ihrer bedienen, um im Staat Unordnung zu schaffen.«²³⁴

Beim Töten, Ausbeuten und Kompromittieren soll keinem persönlichen Gefühl der Rache oder Empörung nachgegeben werden, eine Forderung, die der militante Islamismus ebenfalls stellt. Auch hierbei hilft die Maske, die der Revolutionär als verdeckter Agent der Revolution trägt. Sie verstärkt, trotz Kontakt mit der sozialen Umwelt, seine Selbstisolation, stärkt seine abstrakten politischen Überzeugungen, sein Überlegenheitsgefühl als Revolutionär und macht ihn auch für seine Genossen undurchschaubar. Netschajew hat die Kunst der Maskierung, des Betrugs und der Hinterlist auch gegenüber Gleichgesinnten praktiziert. So lässt er in Petersburg das Gerücht verbreiten, er sei festgenommen worden, reist nach Genf und behauptet dort, aus der Festungshaft geflohen zu sein. Der in Genf lebende Bakunin schließt Freundschaft mit ihm und muss entdecken, dass Netschajew ihm und anderen Exilanten mit erpresserischer Absicht private Schriften gestohlen und in Bakunins Namen eine Morddrohung an dessen Verleger geschickt hat. Kurz da-

234 »Katechismus des Revolutionärs«, zitiert nach <http://www.physiologus.de/komment/lit/netscha.htm>.

rauf kehrt Netschajew nach Russland zurück, gründet die Geheimorganisation »Volkszorn« (*Narodnaja rasprava*), erschießt ein abtrünniges Mitglied, wird 1872 festgenommen und stirbt zehn Jahre später in einem Petersburger Gefängnis. Netschajews politische Strategie, Selbsttechnik und mörderische Tat hat Dostojewski im Roman »Böse Geister« anschaulich gemacht. Pjotr Stepanowitsch Werchowenskij, der auf der Ebene der vierten Kategorie der Kompromittierung und Destabilisierung arbeitet, bleibt bis zum Schluss eine undurchsichtige und deswegen zunehmend dämonische Figur, hinter deren Maske weder der Leser noch die beteiligten und geschädigten Personen zu schauen vermögen.

Unter einer Maske können höchst unterschiedliche Absichten, Überzeugungen und Befindlichkeiten verborgen, aufgebaut und gestärkt werden. Machiavellis Fürst soll seine kruden machtpolitischen Interessen durchsetzen und gleichzeitig kaschieren, Graciáns erhabene Persönlichkeit sich durch lebenskünstlerische Strategien und Taktiken herausbilden und vor der Börsartigkeit des kriegerischen Alltags schützen. Dienten Verschleierung und Verstellung in der Neuzeit festgesetzten Zielen, so enthüllen Goyas maskierte Figuren die Sinn- und Ziellosigkeit einer Gesellschaft, die ihre sittlich-moralischen, religiösen und sozialen Bindungen eingebüßt, ihr Gleichgewicht und schließlich auch noch ihre aufklärerischen Hoffnungen verloren hat. Nun schwankt und stürzt sie durch einen leeren Raum, anstelle von Fesseln befreit zu schweben und zu fliegen. In einer solchen Situation können sich nur noch die Experten der Balance und des stoischen Gleichmuts behaupten, der Artist und der Künstler. Aus ihnen geht der moderne Philobat hervor. Ausgerüstet mit einer technischen Ganzkörpermaske und einem artistischen Gleichgewichtssinn, erobert er systematisch den technisch erschlossenen Weiteraum und verfolgt in ihm sein ganz untechnisches Ziel, die verloren gegangene ursprüngliche Harmonie wiederzuerlangen. Sein Gegenpol, der nihilistische Anarchist, sucht hingegen in der vollständigen Zerstörung eines in seinen Augen gänzlich maroden und korrupten Gesellschaftsgebäudes sein Heil. Die enttäuschten Hoffnungen der Aufklärung, die umsonst geopfert Toten, das »Nichts«, das sich nach Goya nun »zeigen wird« (*»Nada. Ello dirá«*, Bild 69 der »Desastres de la Guerra«), haben sich um die Mitte des 19. Jahrhunderts in Ismen wie Nihilismus und Anarchismus verwandelt, also in neue Glaubensinhalte. Der moderne Attentäter legt die Maske des angepassten Bürgers an, um unter ihrem Schutz seine hitzig-kalte Persönlichkeit zu entwickeln und

sein hitzig-kaltes Zerstörungswerk in Gang zu setzen. Durch schockierende und aufrüttelnde Anschläge, die so genannte »Propaganda der Tat«, soll der Untergang des Bestehenden forciert werden. Erst wenn alles zermalmt ist – staatliche und gesellschaftliche Institutionen, Sitten und Gebräuche, Moral und Religion – soll eine neue, gänzlich herrschaftsfreie Gesellschaft entstehen.

Der Gedanke, dass alles schlimmer werden muss, um besser zu werden, ist Kernstück vieler terroristischer Strategien²³⁵. Dieses Kernstück steckt auch im islamistischen Terrorismus, der mit schockierenden Anschlägen die jeweiligen nahen und fernen Feinde treffen und destabilisieren will. Dazu muss sich auch der islamistische Terrorist maskieren, sich in der Kunst des Verbergens und der Kriegslist, in *taqiyya* üben. So empfiehlt das Terroristen-Handbuch von Al-Qaida, das wahrscheinlich aus den 1980er Jahren stammt, die Verbreitung von Gerüchten, um die Menschen gegen den Feind aufzustacheln, die Geheimhaltung auch gegenüber nahen Verwandten, die Tarnung als Student, Arbeiter oder Angestellter, den Verzicht auf Kleidung, Bartracht, Gegenstände, Äußerungen und Orte, die auf einen Strenggläubigen hinweisen, die äußere Aufrechterhaltung der Beziehungen zu Familie und Nachbarschaft und ein sozial angepasstes Verhalten. So rät Osama Bin Laden in den »Taktischen Empfehlungen« aus dem Jahr 2002, in denen er den 11. September feiert, den »jungen Leuten«, »Zuflucht bei der Verschleierung« zu suchen, »vor allem für die militärischen Aktionen des Heiligen Krieges.« Wie wir heute wissen, hat die Verschleierung bei den Vorbereitungen zum 11. September sehr gut funktioniert. Mohammed Atta und seine Gruppe haben sich jahrelang ihrer deutschen und amerikanischen Umwelt angepasst, vom Feind gelernt und ihn schließlich mit einer Kriegslist im entführten Flugzeug ruhig gestellt. Ein interessanter Fall von *taqiyya* hat sich 2008 in Afghanistan zugetragen. Stammesführer hatten den afghanischen Präsidenten Karzai um die Freilassung eines terrorverdächtigen Taliban gebeten und dafür garantiert, dass er ein friedliches Leben führen werde – eine traditionelle Form der Konfliktbeilegung. Einige Wochen später führte der Freigelassene einen Großangriff auf einen Militärkonvoi an. Da Präsident und Verteidigungsminister die Stammesführer bei ihrem Ehrenwort

235 Zur terroristischen Strategie und zur Geschichte des Terrorismus siehe Waldmann 2005: 33–63.

genommen hatten, kam der Angriff für sie überraschend. Doch konnten die Stammesführer wirklich für das verdächtige Talibanmitglied garantieren? Nach Aussage eines afghanischen Politikers, der selbst an den Verhandlungen teilgenommen hatte, sind die Stammesältesten von militanten Taliban erpresst worden und haben versucht, sich und ihre Familien zu schützen. Ob nun die Führer der afghanischen Stämme sich selbst geschützt oder den Präsidenten bewusst hintergangen haben – in jedem Fall handelt es sich hier um einen Fall von *taqiyya*, der entweder als Selbstschutz oder als Kriegslist praktiziert wurde²³⁶.

Im Mittelalter diente *taqiyya* dazu, religiöse Überzeugungen zu verbergen, um das eigene Leben und die eigene Gemeinschaft vor An- und Übergriffen zu schützen, und in Kriegszeiten taktisch klug und listig zu handeln. Der militante Islamismus hat auch dieses Konzept usurpiert, in seinem Sinn interpretiert und in seine Vorstellungen vom Dschihad integriert. Doch die schützende Verhüllung der eigenen Überzeugungen und Absichten ist nie nur nach außen gerichtet. Sie ist immer auch eine Selbsttechnik, die eine Art Treibhaus um Individuum, Gruppe oder Gemeinschaft errichtet. In ihm können Gefühle von Überlegenheit und Macht gedeihen, die auferlegte oder gewollte Isolation von der sozialen Umwelt ertragen, Gemeinschafts- und Gruppenmitglieder enger zusammengeschweißt und gehegte Überzeugungen und Absichten gestärkt werden. Der Maskierte, der mitten in der Gesellschaft lebt, weiß immer mehr als die anderen, er kann sie im Sinn von Machiavelli manipulieren, er hat einen stärkeren sozialen Rückhalt in seiner ab- und eingekapselten Gruppe als die anderen und er kann unter seiner Maske die eigenen Überzeugungen und Absichten kultivieren, ohne sich mit den Überzeugungen und Absichten anderer auseinandersetzen zu müssen. Es ist also sehr wahrscheinlich, dass bei der Vorbereitung von islamistischen Selbstmordanschlägen auch Maskierung eingesetzt wird. Wir werden mithin ein ganzes Bündel von selbsttechnischen Praktiken im Auge behalten müssen, wobei der Blick zunächst auf das gerichtet werden soll, was die apathisch-ekstatischen Selbsttechniken an-

236 Zu den Maskierungsempfehlungen im Terroristen-Handbuch siehe Aust/Schnibben 2002: 261–263, 265f. Bin Laden 2002/2006: 112. Zur Anpassung der Täter des 11. September 2001 an ihre Umwelt siehe Aust/Schnibben 2002: 18, 24, 31f, 35, 40, 191f. Zur Kriegslist im entführten Flugzeug siehe Aust/Schnibben 2002: 48, 105. Zum afghanischen Fall siehe The Global Edition of The New York Times, 22.12.2008, S. 8.

streben, nämlich die Vereinigung mit Gott im Zustand eines kontrollierten Außer-sich-Seins. Wird ein Selbstmordattentat wirklich im geistig-seelischen Zustand einer wohltemperierten Ekstase begangen, bei der der Attentäter bei Bewusstsein bleibt und handlungsfähig ist – und woran lässt sich eine solche beherrschte, jede Exaltation vermeidende Ekstase erkennen?

Auf dem Weg zum Paradies: Selbsttechniken von Selbstmordattentätern

»Sie sind ein kluger Mann, beantworten Sie mir doch die Frage: Warum werben sie niemand Bedeutenderen an, warum immer nur Studenten und Gelbschnäbel von zweiundzwanzig Jahren?«

BÖSE GEISTER

Ich möchte einfach wiederholen, was ich bereits oben gesagt habe: Er betrat diesen Weg aus dem einzigen Grund, weil er ihn damals tief beeindruckte und ihm sozusagen das Ideal für seine aus dem Dunkel zum Licht strebende Seele bot. Dabei sollte man bedenken, dass er, ein Jüngling, [...] ein Wahrheitssucher war, der nach Wahrheit verlangt und an sie glaubt und den es, sobald er glaubt, sogleich nach Mitwirkung drängt, der aus tiefster Seele nach raschem Handeln dürstet, mit dem unbedingten Willen, der Wahrheit alles zu opfern, sogar das eigene Leben. [...] Kaum hatte er ernsthaft nachgedacht, kaum hatte ihn wie ein Blitz aus heiterem Himmel die Überzeugung getroffen, dass es eine Unsterblichkeit und einen Gott gibt, als er sich natürlich sagte: »Ich will für die Unsterblichkeit leben, und auf einen halberzigen Kompromiss lasse ich mich selbstverständlich nicht ein.« Wenn er zu dem Schluss gekommen wäre, dass es keine Unsterblichkeit und keinen Gott gebe, hätte er sich den Sozialisten oder Atheisten angeschlossen.

DIE BRÜDER KARASOW

Er hielt auch auf den Eingangsstufen nicht an, sondern stieg rasch hinunter. Seine von Begeisterung erfüllte Seele verlangte nach Freiheit, Raum und Weite. Über ihm wölbte sich weit und unübersehbar die mit ruhig schimmernden Sternen dicht übersäte Himmelskuppel. [...] Eine frische und bis

zur Reglosigkeit windstille Nacht hatte sich über die Erde gesenkt. [...] Die Stille auf der Erde schien mit der Stille am Himmel ineinanderzufließen, das Geheimnis der Erde sich mit dem Geheimnis der Sterne zu berühren ... Aljoscha stand reglos da, schaute und stürzte plötzlich wie hingemäht auf die Erde nieder.

Er wusste nicht, warum er sie umarmte, er gab sich keine Rechenschaft, was ihn dazu drängte, sie zu küssen, sie unersättlich zu küssen, aber er küsste sie weinend, schluchzend [...]. Oh, er weinte in seiner Verzückung sogar über diese Sterne, die ihm aus dem Abgrund entgegenleuchteten, und er »schämte sich seiner Verzückung nicht«. Wie wenn die Fäden von all diesen zahllosen Welten Gottes mit einem Male in seiner Seele zusammenliefen und sie erbebt, »die anderen Welten berührend«. Es verlangte ihn, allen und alles zu vergeben und um Vergebung zu bitten [...]. Aber mit jedem Augenblick spürte er deutlich und geradezu körperlich, dass etwas, verlässlich und unerschütterlich wie dieses Himmelsgewölbe, sich in seine Seele herabsenkte. Wie wenn eine neue Idee sich seines Geistes bemächtigt hätte – und zwar für das ganze Leben, in alle Ewigkeit. Als schwacher Jüngling war er auf die Erde gestürzt und erhob sich als ein fürs ganze Leben gehärteter Kämpfer, er fühlte es und war sich dessen plötzlich bewusst, schon im Augenblick seiner Begeisterung.

DIE BRÜDER KARAMASOW

Ohne die Frage zu beantworten, ob die Selbsttechniken von Selbstmordattentätern auf eine kontrollierte, von starken Emotionen befreite Ekstase hinauslaufen, kann der ganze Prozess, der zur explosiven Vernichtung von Leben führt, in seinen Eigentümlichkeiten nicht begriffen werden. Dass der Glaubenskämpfer mit Freude und in gehobener Stimmung in den Tod gehen soll, wird immer wieder propagiert. Doch tut er es wirklich – und woran ist seine milde Ekstase zu erkennen? »Es ist dieses Lächeln, dieses fortwährende Grinsen, das Lachen, das verstört und den westlichen Zuschauer ratlos hinterlässt. Der junge Mann schaut direkt in die Kamera, fröhlich sieht er aus mit seinem kleinen Käppchen, locker wippt er im weißen shalwar kamiz, dem traditionell-afghanischen Dress. Er lächelt, während er die schweren Säcke mit den Chemikalien auf die Schultern stemmt. Grinsend hebt er den Zeigefinger zu Allah. Ein Dauer-Grienen, obwohl er gleich sterben wird – oder gerade deshalb? Was er sagt, ist nicht zu verstehen. Schwere, blumige Suren sind über die Stimme gelegt worden. ›Wie glücklich du bist, dass dir der Tod den Sonnenaufgang bringt‹, singt die Männerstimme, ›dass du an die

Front gehst, dass du brennst im Namen des Islam.« Dann verabschiedet sich der junge Mann von seinen Begleitern. Bevor er losfährt, kniet er im Staub nieder und betet – ein letztes Mal.« Mit diesen Worten beschreibt ein westlicher Journalist, was er im März 2008 auf einem zu Propagandazwecken aufgenommenen Video der Taliban sieht. Kurz nach dem letzten Gebet fährt der junge Mann einen mit mehreren Tonnen Sprengstoff beladenen Kleinlaster in ein Verwaltungszentrum der US-Armee in der ostafghanischen Provinz Khost. Bei diesem Attentat kommen er selbst, zwei US-Soldaten und zwei Afghanen ums Leben. Fünfundzwanzig Jahre zuvor, im Oktober 1983, lenkt ein Mitglied der Hisbollah einen mit Sprengstoff beladenen Lastwagen in ein Lager der US-Marine in der Nähe von Beirut. Bei diesem Angriff werden der Attentäter und 241 US-Soldaten getötet. Während der Laster die Sperren vor dem Lager durchbricht, sieht der wachhabende Sergeant »a big smile on his face«. Zwei Jahre später fährt im Südlibanon eine Siebzehnjährige mit einem gelben Mercedes in einen israelischen Militärkonvoi hinein. Bei der Explosion sterben zwei Soldaten und sie selbst. Ihrer Mutter hinterlässt sie auf Videoband folgende Nachricht: Sie solle nicht über ihren frühzeitigen Tod trauern. »Sei fröhlich, lass deine Freude explodieren als ob es mein Hochzeitstag wäre.«²³⁷

Selbstmordattentate können auch scheitern. Das ist im Juni 1993 der Fall, als drei Attentäter der Hamas einen Anschlag in einem israelischen Bus verüben wollen. Einer der Attentäter überlebt den Versuch und schildert fünf Jahre später seine Gefühle kurz vor dem Attentat: »Es ist, als ob eine hohe, undurchdringliche Wand dich vom Paradies oder der Hölle trennt. [...] Indem du den Zünder drückst, kannst du sofort die Tür des Paradieses öffnen – das ist der kürzeste Weg in den Himmel.« »Wir waren in einem anhaltenden Zustand der Verehrung Gottes [...]. Wir sagten uns gegenseitig, dass die Israelis uns zu Tode prügeln würden wenn sie wüssten, wie froh wir sind! Das waren die glücklichsten Tage meines Lebens.« »Wir schwebten, wir schwammen im Gefühl, bald in die Ewigkeit einzugehen. Wir hatten keine Zweifel. Wir schworen auf den Koran, in der Gegenwart Gottes – ein Gelübde, nicht zu schwanken. Dieses Dschihad-Gelübde heißt *bayt al-ridwan*, nach dem Paradiesgarten, der für Propheten und Märtyrer reserviert ist. Ich weiß,

237 Zitate aus Matthias Gebauer in Spiegel-Online (<http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,druck-543620,00.html>); Schbley 2003: 123; Kushner 1996: 331 (Übersetzung E.H.).

dass es auch andere Wege des Dschihad gibt. Aber dieser ist süß – der süßeste. Die Märtyreration, wenn sie um Gottes willen getan wird, tut weniger weh als der Biss einer Mücke.« Eine Selbstmordattentäterin der palästinensischen Organisation Islamischer Dschihad, die am 19. Mai 2003 sich selbst und drei israelische Bürger tötet und 48 Menschen verwundet, fällt am Tag zuvor ihrer Familie durch eine außergewöhnliche Hochstimmung auf. Gefragt, was sie so euphorisch mache, antwortet sie: »Ich fühle, dass ich ein neuer Mensch bin. Ihr werdet sehr stolz auf mich sein.« »Die Liebe zum Dschihad und zum Märtyrertum hat mein Leben, mein Sein, meine Gefühle, mein Herz und meine Sinne in Besitz genommen. Mein Herz schmerzte, wenn ich Koranverse hörte, und meine Seele zerriss, wenn ich mir meine Unzulänglichkeiten und diejenigen der Muslime bei der Erfüllung unserer Pflichten im Kampf auf dem Weg des allmächtigen Gottes bewusst machte«, schreibt ein palästinensischer Selbstmordattentäter in sein Testament, kurz bevor er im Juni 2001 sich selbst und zwei Israelis tötet²³⁸.

In der handschriftlichen »Geistlichen Anleitung«, die kurz nach den Selbstmordattentaten des 11. September 2001 in der Reisetasche von Mohammed Atta gefunden wurde und genaue Verhaltensanweisungen für die letzten Stunden vor dem Angriff enthält, ist zu lesen: »Sei heiter, denn zwischen dir und deiner Hochzeit liegen nur wenige Augenblicke, mit denen das glückselige, gottgefällige Leben und die ewige Gnade mit den Propheten, den Rechtschaffenen, den Märtyrern und den Frommen beginnt [...]. Lächle, und sei ruhig, denn Gott ist mit den Gläubigen, und die Engel beschützen dich, ohne dass du es merkst. [...] Und du kannst (mit offenem Mund) lächeln, während du es (das Glaubensbekenntnis) auf sagst; dies geschieht durch die großartigen Eigenschaften dieser Worte. [...] Darüber hinaus: Zeige keine Anzeichen der Verwirrung und nervlicher Anspannung, sondern sei froh, glücklich, heiter und zuversichtlich, weil du eine Tat ausführst, die Gott liebt und die er gutheißt. [...] »Und lächle dem Tod ins Gesicht, junger Kämpfer, / denn du gehst gleich ein in ewige Gärten!«²³⁹

Allen diesen Zeugnissen ist gemeinsam, dass eine hochgestimmte Freude im Vordergrund steht, die gestisch durch ein Lächeln ausgedrückt wird. Dieses Lächeln wird vom westlichen Beobachter als

238 Zitate aus Hassan 2001: 2f und Hafez 2006: 175 (Übersetzung E.H.).

239 »Geistliche Anleitung« 2001/2004: 18, 20, 22.

eine fast unerträgliche Provokation empfunden, während es für den Selbstmordattentäter eine erhabene Euphorie ausdrückt. Es ist auf auffällig vielen Videoaufnahmen, die kurz vor dem Tod von Selbstmordattentätern aufgenommen wurden, zu sehen und verweist auf die nun vollendete Loslösung vom irdischen Leben und die Schau himmlischer Glückseligkeit, die mit einer Hochzeit verglichen wird²⁴⁰. Die Last der eigenen Pflichtversäumnisse und Sünden, das Schwanken zwischen Selbsterhaltung und -vernichtung, Zweifel und Ambivalenzen, Anspannung und Todesangst sind verflogen – und mit ihnen auch das an den Körper, die Sinne und die menschliche Welt gebundene niedere Selbst. Der Attentäter hat sein altes Ich hinter sich gelassen, hat sich selbst aus sich selbst herausversetzt und befindet sich nun woanders, in einer milden und beflügelnden Ekstase. Sie zeigt an, dass er dabei ist, in etwas Größeres einzugehen. Das Vehikel, das ihn dahin bringt, ist die »Märtyreroperation«, der »Biss einer Mücke«, der schnelle und schmerzlose Tod, auf den sofort die Auferstehung in Gottes Paradies folgt. Dieses Größere, auf das er zusteuert, das ihn enthält, das er ist, das ihn hält, ist im Erleben der wohltemperierten Ekstase schon gegenwärtig, zu erahnen und zu erfüllen. Daher das Lächeln. Es hat auch einen Namen. Es heißt *bassamat al-Farah* (Lächeln der Freude)²⁴¹.

Das »Lächeln der Freude« und den dazugehörigen seelischen Zustand zu verstehen, dürfte uns nach der langen Reise durch die menschlichen Selbsttechniken nicht mehr schwer fallen. Religionsgeschichtlich gehören das beseligte Lächeln und die heitere Losgelöstheit von allem Irdischen in den Bereich mystischen Erlebens. Es löscht die alltäglichen Sinneseindrücke und Bewusstseinsprozesse, körperlichen Bedürfnisse und menschlichen Bindungen aus, um sich mit Gott oder transzendenten Seinszuständen wie Nirwana oder All zu vereinigen. Diese Vereinigung ist immer ekstatisch, ein Versetzen des Selbst aus sich selbst heraus, das eine rauschhaft-orgiastische, dramatisch-theatralische oder ausgeglichen-ruhige Form annehmen kann, wie es bei den islamistischen Selbstmordattentätern der Fall ist. Psychologisch handelt es sich bei der ekstatischen Vereinigung mit etwas Größerem, Umfassenden, um einen Prozess der Verschmelzung, den wir als Rückkehr zur pri-

240 Zur heiteren Losgelöstheit (serene disengagement) siehe Schbley 2003: 117, 126. Zur Metapher der Hochzeit und ihrer Feier siehe Hafez 2006: 177 und Hassan 2001: 14.

241 Siehe Kushner 1996: 331.

mären Liebe, der ursprünglichen Harmonie zwischen Umwelt und Subjekt, schon kennen gelernt haben. In diesem Zustand sind alle seelischen Verletzungen annulliert, die psychische Energie von weltlichen Belangen im weitesten Sinn, insbesondere von inneren und äußeren Konflikten abgezogen. Ärger, Wut und Hass, Kränkungsgefühl und Trennungsschmerz, aber auch Wünsche und Sehnsüchte schweigen. Werden Ärger, Wut und Hass, Kränkung und seelischer Schmerz mit der Welt und dem alten Selbst abgestreift, so gelten die Wünsche und Sehnsüchte als schon erfüllt. Das zeichnet ja gerade die *harmonische Verschränkung* (Balint) mit dem Umfassenden aus, dass in ihr alle Wünsche gleichsam automatisch in Erfüllung gehen, dass nichts mehr entbehrt werden muss, dass das Universum auf das Subjekt einschnappt, dass der unendliche Weiteraum es freundlich aufnimmt, es in ihn eingeht, es in ihm schwebt und dies ewig so weitergehen kann. Im Moment der ekstatischen Verschmelzung mit dem Größeren, Umfassenden, verwandelt sich das lineare Zeitgefühl in ein Gefühl endloser Dauer und der ausdifferenzierte Raum mit seinen Ordnungen und Grenzen in den multidimensionalen Raum der Allgegenwart. Ewigkeit und Allgegenwart sind in fast allen Religionen Attribute des Göttlichen. Das Größere, Umfassende, mit dem das Subjekt während des *ozeanischen Gefühls* (Freud) verschmilzt, muss jedoch nicht unbedingt religiöser Natur sein. Das Größere, Umfassende, das das Individuum aufnimmt, hält und erhebt, können auch Substanzen wie Wasser und Luft, Weiteräume wie Wüste, offenes Meer, nächtlicher Sternenhimmel und ausgedehnte Schneelandschaft, physikalische Zustände wie Geschwindigkeit und Fliegen, der Andere bei großer Verliebtheit oder kollektive Konstruktionen wie Vaterland und Gemeinschaft sein.

Bevor wir die psychischen Zustände während der ekstatischen Vereinigung mit etwas Größerem verlassen, lohnt es sich, noch einen Blick auf die Vereinigung mit einer Gemeinschaft oder Gruppe zu werfen, da auch sie eine zentrale Rolle für den islamistischen Selbstmordattentäter spielt. Wie kann das Eingehen in ein Kollektiv psychologisch verstanden werden? Auf dem Hintergrund palästinensischer Selbstmordanschläge hat der israelische Psychoanalytiker Shmuel Erlich zwei Art und Weisen des Erlebens unterschieden, mit denen Erfahrungen gemacht und Identitäten herausgebildet werden. Die erste »Modalität des Seins/Zusammenseins« (*being*) besteht aus der Vereinigung des Individuums mit anderen. In dieser Modalität hat das Subjekt die

»Erlaubnis«, sich selbst als eine Einheit wahrzunehmen, »die mit ontologischer Kontinuität und Sicherheit einhergeht, und die in Zusammenhang und Einheit mit dem Anderen existiert. Das zentrale Erleben ist das des *Seins* in Verschmelzung, Zusammensein, und des *Inter-Seins*. In der westlichen Gedankenwelt stellt man sich das *Sein* üblicherweise als Attribut mit einem Subjekt im Singular vor. Wie ich es sehe, ist das Erleben des *Seins* niemals singularisch – es schließt immer Subjekt und Objekt mit ein und umfasst deshalb das Inter-Sein. Diese erlebende Modalität verursacht oder unterstützt keine Konflikte oder Triebbedürfnisse und -wünsche. Sie enthält nur Erfahrungen des Seins vs. Nicht-Seins, mit den entsprechenden Bedürfnissen, Wünschen, Ansprüchen und Ängsten.«²⁴² Bei der zweiten Modalität sind das Subjekt und der Andere voneinander getrennt, klar unterschieden und abgegrenzt und stehen in einer eher instrumentalen, aufeinander einwirkenden Beziehung. In dieser »Modalität des Handelns und Tuns« (*doing*) werden Ziele angestrebt, Aufgaben erledigt, Leistung erbracht, wird geplant, logisch gedacht und in einem realistischen linearen Zeitrahmen gehandelt. Einheit mit und Getrenntheit von anderen sind nach Erlich zwei von Anfang an parallel existierende Art und Weisen des Erlebens, die im Laufe des Lebens miteinander vermittelt und integriert werden müssen. Insbesondere Jugendlichen und jungen Erwachsenen – was die Selbstmordattentäter ohne Ausnahme sind –, stellt sich die Aufgabe, beide Modalitäten miteinander in Einklang zu bringen und so eine eigene soziale Identität herauszubilden. Die Erfahrung, Teil einer Gemeinschaft zu sein, sich in ihr aufgehoben und geborgen zu fühlen, muss also mit der Fähigkeit kombiniert werden, sich von anderen abgrenzen zu können, sich als getrennt und unterschieden zu fühlen. Nur so wird Handeln möglich, kann in der Welt etwas gewünscht, angestrebt und erreicht werden, und ist das Individuum mit den entsprechenden inneren und äußeren Konflikten konfrontiert.

Wie bei der mystischen Vereinigung mit dem Göttlichen, spielen auch bei der Vereinigung mit einer Gemeinschaft oder Gruppe inhaltliche Vorstellungen eine zentrale Rolle. Werte und Überzeugungen, Ideologien und Ideale, Weltanschauungen und Glaube sind der *Klebstoff* (Erlich), der die individuelle Psyche mit dem Kollektiv verbindet. »Für den Jugendlichen und jungen Erwachsenen ist dieses Bedürfnis, in etwas

242 Erlich 2003: 222.

Größerem als dem eigenen Selbst aufzugehen, entscheidend. In der frühen Adoleszenz ist es oft eine angebetete Persönlichkeit, in die man investiert und mit der man verschmilzt. Später wird dies abstrakter und kann eine Überzeugung, eine Ideologie, eine Religion oder jegliche Vorstellung sein, die das Versprechen eines idealisierten Zustands in sich birgt. Im Gegensatz zu der westlichen Konzeption, in der ein deutlich umrissenes und autonomes Subjekt eine ihm extern vorgelegte Idee auswählt und übernimmt, funktioniert die Psyche junger Menschen im Allgemeinen, und von Selbstmordattentätern im Besonderen, anders. Eine Idee [...] ist nichts Externes, das übernommen werden muss. Sie ist der innere Modus der Selbstverwirklichung – des Tuns, was man ist, und Seins, was man tut. [...] Eine endlose Ansammlung von Möglichkeiten, die von der dominanten Kultur oder Gegenkultur eröffnet werden, verlockt dazu, übernommen zu werden. Es ist dort, wo diese ideologischen Ziele versagen, [...] dass Menschen Zuflucht zu anderen Mitteln nehmen, welche von Drogen bis zu Sex, von Selbstmord bis zu Selbstverstümmelung reichen. Die Antriebskraft hinter diesen Manifestationen ist immer die gleiche: das Bedürfnis, komplett in etwas einzutauchen, um sich selbst in neuer Form wiederzugewinnen, indem man mit einem Wesen, das größer ist als das Selbst, vereint worden ist. Dies ist jedoch nicht regressiv. Es handelt sich um ein progressives, entwicklungsbedingtes adoleszentes Bedürfnis, dessen Rückstände und Auswirkungen auch später fortbestehen.«²⁴³ Welche Form dieses Bedürfnis annimmt, variiert nach Erlich nicht so sehr entlang individueller psychischer oder psychopathologischer Linien, als vielmehr entlang der großen Vielfalt kultureller Muster, deren Ideale und Werte von Generation zu Generation überliefert werden. Sie sind der »Klebstoff, der bindet und Verbindungen herstellt – mit der eigenen Familie, sozialen Gruppe und Geschichte; aber auch mit dem eigenen Selbst, Körper und Identität. Ohne sie ist der Mensch dazu verurteilt, zu welken und sich leer und losgelöst zu fühlen.«²⁴⁴ Die religiös-politischen Werte und Ideale des militanten Islamismus, die Jugendlichen und jungen Erwachsenen spätestens seit den 1960er Jahren mehr oder weniger intensiv vermittelt werden, haben wir bereits kennen gelernt. Sie können bis zum Zustand einer wohltemperierten Ekstase führen, »in dem das eigene Selbst von

243 Erlich 2003: 226f.

244 Erlich 2003: 227.

etwas Größerem übernommen, aufgesogen und verschlungen wird – intern verehrt vom eigenen Ich-Ideal und extern von der Familie und der Gemeinschaft. Das bedeutet nicht unbedingt, dass die Familien dieser jungen Männer sie aktiv darin unterstützen, Selbstmordattentate auszuführen. In ihnen wirken die gleichen Bande der Liebe, Angst vor Verlust und Trauer wie in allen Menschen. Die Unterstützung erfolgt meistens erst später, aber der junge Mensch weiß, dass sie kommen wird, und dass neben dem Schmerz auch Akzeptanz, Zustimmung und Stolz bestehen werden.«²⁴⁵

Da ein Selbstmordattentäter überlegtes und geplantes *Handeln* mit psychischem *Verschmolzensein* verknüpft, da er *tut*, was er *ist* und *ist*, was er *tut*, muss die Frage gestellt werden, ob hier von einer gelungenen Integration beider Art und Weisen des Erlebens und in Folge davon von einer gelungenen Identitätsbildung gesprochen werden kann. In der Regel führt das Selbstmordattentat zu der posthumen sozialen Identität eines Märtyrers, eines *schahid*, der in Gottes Paradies eingegangen ist. Diese posthume Identität weist darauf hin, dass auf der Ebene des Individuums die Integration von Zusammen- und Getrenntsein, Nähe und Distanz, ontologischer Kontinuität und Abgrenzung, Sicherheit und Unsicherheit, Sein und Tun letztendlich gescheitert ist. Das Erleben der Vereinigung hat das Erleben der Getrenntheit von menschlichen, materiellen und göttlichen Objekten, das ja erst eine aktive und oft genug auch konfliktreiche Beziehung zu ihnen ermöglicht, verdrängt. Spielen bei der Vorbereitung eines Selbstmordattentats zielgerichtetes Handeln, rationales Denken, Mittel und Zwecke, lineare Zeit und ausdifferenzierter Raum eine nicht zu unterschätzende Rolle, so dominieren auf dem ekstatischen Höhepunkt dieser Entwicklung das Erleben des eigenen Seins und der inneren Erfüllung, das Eingehen in eine transzendente Wesenheit und das Gefühl des unendlichen Raums und der Ewigkeit. Und dennoch handelt der Selbstmordattentäter gerade in diesem Moment, wobei er ein waches und zielgerichtetes Bewusstsein von seiner unmittelbaren Umgebung und den funktionalen Aspekten seiner Tat hat. Gerade im Moment der Ekstase ist er das, was die islamistischen Terrorgruppen an ihm hervorheben und loben, nämlich eine intelligente und flexible Waffe, die sich selbst kontrollieren kann und ziel-

245 Erlich 2003: 228.

strebig einsetzt²⁴⁶. Dass der Selbstmordattentäter im Erlebnismodus des Seins/Zusammenseins handelt, dass er in der Welt etwas tut, obwohl er sich schon von ihr losgelöst hat, scheint ein Paradox hervorzubringen, das psychologisch als Spaltung der Persönlichkeit gedeutet werden kann²⁴⁷, in religiösen Begriffen aber so etwas wie das Oxymoron einer *tätigen unio mystica* darstellt.

Mystiker aller Religionen haben von denjenigen, die sich mit dem Ziel der Erlösung im Diesseits abmühen, nie viel gehalten. Sie wollen kein »Werkzeug«, sondern immer »Gefäß« des Göttlichen sein. »Nicht-handeln, in letzter Konsequenz Nichtdenken, Entleerung von allem, was irgendwie an die ›Welt‹ erinnert, jedenfalls absolutes Minimieren alles äußeren und inneren Tuns sind der Weg, denjenigen inneren Zustand zu erreichen, der als Besitz des Göttlichen, als *unio mystica* mit ihm, genossen wird. [...] Der typische Mystiker ist weder ein Mann starken sozialen Handelns überhaupt, noch vollends der rationalen Umgestaltung der irdischen Ordnungen [...]. Er minimisiert also sein Handeln, indem er sich in die Ordnungen der Welt, so wie sie sind, ›schickt‹, in ihnen sozusagen inkognito lebt, wie die ›Stillen im Lande‹ es zu aller

246 Nach Aussage eines Hamas-Führers hat der Selbstmordattentäter die Kontrolle über Ort und Zeitpunkt der Explosion (siehe Hassan 2001: 7). So wird zum Beispiel von einer jungen palästinensischen Selbstmordattentäterin berichtet, dass sie unmittelbar vor dem Attentat in einem israelischen Supermarkt zwei arabische Obstverkäuferinnen wegscheuchte und damit rettete (siehe ZEIT-Magazin Nr. 3, 8.1.2009: 14).

247 »Mit dem Ich ist auch die Angst verlorengegangen, und die Nervosität und Gereiztheit weichen einer nie dagewesenen Ruhe. [...] Dieses neue, selig lächelnde Gesicht spiegelt die narzisstische Instanz und das wiedergewonnene pränatal-narzisstische Elementargefühl. Die narzisstische Wunde ist annulliert und es gibt keine Relation mehr, nur noch Elation, narzisstische Zufriedenheit. Auf dieser Stufe der Regression ist die Spaltung der Persönlichkeit vollendet. Die Selbsterhaltungs- und Vernichtungstendenzen haben sich vollständig entmischt, und der Todesplan führt Regie. Das Subjekt kann sich jetzt selbst schmerzlos zum Objekt nehmen und ist opferbereit. [...] Die gesamte Energie, die der Welt, der Wirklichkeit entzogen ist, verstärkt diesen Antrieb. Die Psyche operiert auf der Ebene der Erbarmungslosigkeit. Wenngleich man auf dieser narzisstischen Funktionsebene einen gewissen Grad an euphorisch-halluzinatorischer Rauschhaftigkeit annehmen muss, funktioniert der operative sensorische Apparat, der für die Tatauübung notwendig ist, aufgrund der völligen Konfliktfreiheit vermutlich besser denn je. Denn das emotionale Interesse ist von Menschen und Dingen abgezogen, und das Töten funktioniert nun kaltblütig, gleichgültig, aus der Distanz und mit dem Kalkül eines eingeübten mechanischen Schemas.« (Döser 2003: 244f)

Zeit getan haben, weil Gott es nun einmal so gefügt hat, dass wir darin leben müssen.«²⁴⁸ Doch die Übergänge zwischen den Stillen im Land und denjenigen, die sich als Gottes Werkzeug begreifen und aktiv in die Ordnung der Welt eingreifen, sind fließend. So muss auch der passiv empfangende Mystiker störende körperliche und soziale Faktoren durch systematische Lebensführung abwehren und kann die »innerweltliche Askese« (Weber) protestantischen Typs, für die die Welt eine zu bewältigende Aufgabe darstellt, zu einer mystischen Gottesbegegnung führen. Die Verquickung von passiver Empfängnis des Göttlichen und aktiver Bewährung zeigt sich vollends an der »wetablehnenden Askese« (Weber). Während der Mystiker die störenden körperlichen und sozialen Faktoren bloß abwehrt und eine Entleerung des Geistes von allem, was an die Welt erinnert, anstrebt, bekämpft der mittelalterliche Mönch das Störende aktiv und ist in eine permanente Auseinandersetzung mit den Versuchungen der Welt verwickelt. Wie wir sahen, sind es gerade die frühen Mönche, die agonale Selbsttechniken ausbilden, die konsequenterweise nicht auf eine entleerte, sondern geistesgegenwärtige Anschauung Gottes hinauslaufen. Aus der Perspektive des Mystikers zeigt sich schon hier das Oxymoron einer tätigen beziehungsweise bewusst kontrollierten Kontemplation, die den *Gotteskämpfer* (Weber) aus mystischer Sicht letztendlich von der Einheit in und mit Gott entfernt. Die agonalen Selbsttechniken werden dann im Islam innerweltlich als Großer und Kleiner Dschihad auch und gerade mit dem Ziel gepflegt, die Welt und ihre Ordnungen zu verändern, und können im Glaubenskrieg durchaus zu einer tätigen *unio mystica* führen. Aus Sicht des Gotteskämpfers ist allein dieser Heilsweg ethisch vertretbar, da der passiv empfangende Mystiker »nicht an Gott und die Mehrung von dessen Reich und Ruhm und an die aktive Erfüllung seines Willens, sondern ausschließlich an sich selbst (denkt).«²⁴⁹ Darüber hinaus entspricht dieser Weg der religionsgeschichtlichen Entwicklung, die nach Weber von der kurzen rauschhaften Ekstase, in der sich für einen Moment das Göttliche im Menschen inkarniert, in Richtung einer sublimierten Intellektuellenekstase verläuft, die eine systematische Lebensführung voraussetzt und einen stabilen religiösen Habitus anstrebt. »Und wie deshalb die Pflege disziplinierten kriegerischen Heldentums bei

248 Weber 1985: 330, 332f.

249 Weber 1985: 331.

den Hellenen die Heldenekstase schließlich zur stetigen Ausgeglichenheit der ›Sophrosyne‹ ausbalancierte [...], so entwickelte sich die mönchische Heilsmethodik immer rationaler, in Indien ebenso bis zu derjenigen des alten Buddhismus, wie im Abendland bis zu der Methodik des historisch wirksamsten Mönchsordens: der Jesuiten. Immer mehr wird die Methodik dabei zu einer Kombination physischer und psychischer Hygienik mit ebenso methodischer Regulierung alles Denkens und Tuns [...] im Sinn der vollkommensten wachen, willensmäßigen und triebfeindlichen Beherrschung der eigenen körperlichen und seelischen Vorgänge und einer systematischen Lebensreglementierung in Unterordnung unter den religiösen Zweck.«²⁵⁰ Dass die methodische Beherrschung physischer und psychischer Vorgänge für einen religiösen Zweck nicht allein hinter Klostermauern angestrebt werden kann, ist am Beispiel des kämpferischen Dschihad schon deutlich geworden. Mit welchen Praktiken das Fühlen und Denken, Wahrnehmen und Verhalten von islamistischen Gotteskämpfern so verändert werden kann, dass es schließlich auf eine tätige, Leben vernichtende *unio mystica*, eine todbringende Verschmelzung, eine heitere Losgelöstheit von allem Irdischen bei seiner gleichzeitigen Zerstörung, ein katastrophisches Lächeln hinausläuft, soll nun Schritt für Schritt verfolgt werden.

Die Frage, wie einer oder eine dahin kommt, sich selbst in der Absicht zu töten, noch so viele Menschen wie möglich in den Tod mitzunehmen, ist weder gleichzusetzen mit der Frage nach den individuellen Motiven und Beweggründen von Selbstmordattentätern noch mit der Frage nach den politischen, sozioökonomischen oder psychologischen Ursachen des islamistischen Terrorismus. Sie ist eine Wie- und keine Warum-Frage. Dennoch kann beim Nachvollzug typischer Selbsttechniken von Selbstmordattentätern, insbesondere bei der Suche nach den ersten Schritten auf diesem Weg, ein Licht auf mögliche Motive und Beweggründe fallen, die zum Schluss zum »Lächeln der Freude« und zur Tat führen. Dieses Nebenprodukt der Wie-Frage kann hier freilich nur als ein Vorschlag darüber erscheinen, warum sich Jugendliche und junge Erwachsene dem militanten Islamismus zuwenden. Zweitens muss betont werden, dass Selbsttechniken nie individuell im strengen Sinn sind, sondern immer in einem geistigen und sozialen Rahmen stehen. Ob dieser Rahmen – wie beim antiken Dialog

250 Weber 1985: 327.

und den spätantiken Schulen – aus einer Philosophie oder aus einer klösterlichen Gemeinschaft besteht, ob er einer weltlichen Ethik oder mystischer Religiosität entspringt, ob er, wie dies vor allem seit der Renaissance der Fall ist, in der Erfahrung sozialer und politischer Krisen wurzelt – immer handelt das Individuum an sich selbst als Teilhaber an einer geistigen Strömung und eines sozialen Beziehungsgeflechts. Selbst der eigenbrötlerische Philobat steht im Kontext seiner modernen technisch-wissenschaftlichen Zivilisation und der Buddhist, der »einsam wandert wie das Nashorn«, wandert im Kontext seiner religiösen Ethik und kann seine Suche nach dem Nirwana in einem Kloster fortsetzen. Bleibt er, wie Eremiten, Wanderprediger oder nomadisierende Derwische, alleine, so ist er dennoch abhängig von den Almosen anderer Menschen. Ohne deren Arbeit und eine Kultur der Erhaltung heiliger Männer könnte kein weltflüchtiger, passiv empfangender Mystiker überleben. Genauso kann sich niemand ohne eine geistige und soziale Unterstützung auf ein Selbstmordattentat vorbereiten. Schließlich muss noch einmal daran erinnert werden, dass Selbsttechniken zuallererst für das wie auch immer verstandene eigene Wohl eingesetzt werden. Die *Sorge um sich selbst* (Platon) steht am Anfang aller selbsttechnischen Praktiken, ob diese nun einen Zustand des Glücks und die Erfüllung des Lebens, das Seelenheil oder den Schutz vor äußeren Bedrohungen, die Herausbildung der eigenen Persönlichkeit oder die Aufgehobenheit in einem wunschlos glücklichen Zustand, den Gleichmut gegenüber Leid und Schmerz oder die Unsterblichkeit im Paradies anstreben. Bevor es also um transzendente Welten oder das irdische Leben geht, geht es um die eigene Person. Doch wie beginnt diese Arbeit an sich selbst für einen zukünftigen Selbstmordattentäter, wie bildet er diejenigen Gefühle und Gedanken, Wesenszüge und Verhaltensweisen heraus, die dann früher oder später zur Identität eines islamistischen Gotteskämpfers und Märtyrers führen?

Die beiden größten Untersuchungen über global und europaweit agierende Dschihadisten umfassen insgesamt 414 Lebensläufe, von denen natürlich nicht alle zu einem Selbstmordattentat, aber in ein terroristisches Netzwerk des Islamismus führten. Beide Untersuchungen stellen übereinstimmend fest, dass das religiöse Gefühl vor Eintritt in eine terroristische Gruppe stärker wird. Die Wieder- oder Neuentdeckung des islamischen Glaubens beziehungsweise seiner islamistischen Auslegung geht einher mit verstärkten Kontakten zu Bekannten oder Ver-

wandten, die dem militanten Dschihad schon nahe stehen, Besuchen von entsprechend orientierten Moscheen, Korankursen und Diskussionskreisen und neuen Freundschaften im neuen Milieu²⁵¹. Intensivierung des religiösen Gefühls, Teilnahme am religiösen Kult, Studium religiöser Texte und Stärkung freundschaftlicher oder verwandtschaftlicher Beziehungen gehen Hand in Hand. Die Intensivierung des religiösen Interesses als erster Schritt auf dem Weg zum Paradies lässt sich also kaum von entsprechenden Formen der Vergemeinschaftung trennen und muss im islamistischen Kontext immer auch als eine Intensivierung des politischen Interesses verstanden werden. Doch stellen wir zuerst einmal die Frage, warum Religion plötzlich wichtig wird – und was der zukünftige Gotteskämpfer damit für sich selbst erreichen will. Um auf diese Frage ansatzweise antworten zu können, ist ein kleiner Exkurs in das bekannte Phänomen hilfreich, dass auffällig viele naturwissenschaftlich und technisch Gebildete sich dem militanten Islamismus anschließen. Dieser Exkurs wird dann zu den zwei Erlebnismodalitäten von Erlich zurückführen, deren heuristische Möglichkeiten weiter genutzt werden können.

Erinnern wir uns an die 1970er Jahre, an den Prozess gegen den Agraringenieur Shukri Mustafa, den Führer der ägyptischen Gruppe *Jama'at al-Muslimin* (»Gemeinschaft der Muslime«), bekannt auch unter dem Namen *Takfir wa-I-Hijra* (»Exkommunikation und Auswanderung«). In diesem Prozess, der im November 1977 stattfindet und mit dem Todesurteil für Mustafa endet, wirft der Militär-Staatsanwalt ihm vor, als Agraringenieur kein Recht zu haben, den Koran auszulegen und eine sektenähnliche, bald auch militante Gruppe zu führen. Die einzige Kultur, die die Gruppe habe, sei auf universitäre Disziplinen wie Medizin und Ingenieurwissenschaften beschränkt, die der »religiösen Leere«, dem »Verderben« junger Ägypter, nicht abhelfen könnten. Dass die jungen Ägypter ihre religiöse Leere unter anderem

251 Siehe Sageman 2004: 115–135 und Bakker 2006: 41f, 49. Sageman untersuchte die Lebensläufe von Terroristen, die zwischen 1990 und 2003 an globalen Anschlägen beteiligt waren und vier großen Netzwerken des islamistischen Terrorismus angehörten: Dem Netzwerk des Al-Qaida-Kerns und den mehr oder weniger eng mit ihm verbundenen Netzwerken der Araber aus dem Maghreb, der Araber aus Zentralarabien und der südostasiatischen Terroristen. Bakker untersuchte die Lebensläufe von Terroristen, die an Anschlägen in Europa zwischen 2001 und 2006 beteiligt waren und 28 islamistischen Gruppen angehörten.

durch die Schriften von Sayyid Qutb ausfüllen, dass das radikale islamistische Gedankengut das religiöse genauso wie das politische und soziale Empfinden anspricht und intensiviert, will der General nicht wahrhaben. Im gleichen Zug bestreitet er die Möglichkeit der freien Koranauslegung durch theologisch nicht geschulte Laien, insbesondere Natur- und Ingenieurwissenschaftler. Doch es sind gerade diese, bei denen die Ideen Qutbs und anderer radikaler Islamisten auf fruchtbaren Boden fallen²⁵². Schon damals zeichnet sich ab, was bis heute alle Studien über islamistische Terroristen aus nicht-westlichen Ländern bestätigen, dass es nämlich in ihren Reihen auffällig viele Naturwissenschaftler, Ingenieure und Techniker gibt. Die meisten von ihnen sind soziale Aufsteiger, die im Zuge der Modernisierung muslimischer Gesellschaften so etwas wie die Hoffnung ihrer Nationen darstellen. Zu diesen Hoffnungsträgern haben auch der Mediziner Zawahiri, der Bauingenieur und Ökonom Bin Laden, der Stadtplaner und Architekt Mohammed Atta und der Flugzeugbauer Ziad Jarrah gehört, genauso wie der mathematisch begabte mauretanische Informatiker Mohamedou Ould Slahi, der den Attentätern des 11. September geholfen haben soll, der syrische Maschinenbauingenieur Abu Musab Al Suri, der entscheidend am Aufbau des globalen Al-Qaida-Netzwerks beteiligt war, und die Ärzte aus dem Nahen Osten und Indien, die 2007 einen Selbstmordanschlag auf den Glasgower Flughafen versuchten.

Eine erste Erklärung für die offensichtliche Wahlverwandtschaft zwischen Natur- und Ingenieurwissenschaften einerseits und islamistischer Weltanschauung andererseits bezieht sich auf die grundsätzliche Fremdheit moderner Natur- und Ingenieurwissenschaften im muslimischen Kontext²⁵³. Sie sind ein Importprodukt, das Innovationen, Abhängigkeiten, Modernisierungsschübe und Ungewissheit enthält und das rationale Denken über alles, insbesondere die göttliche Offenbarung stellt. Demgegenüber ist, vor allem in der buchstabengetreuen islamistischen Lesart, die offenbarte religiöse Wahrheit selbstevident, unbezweifelbar und vor allem unabhängig vom Westen. Nichts Fremdes

252 Dieses Phänomen zeigt sich nicht nur in Ägypten, sondern zur gleichen Zeit auch in Tunesien, Pakistan und während der iranischen Revolution von 1978/1979. Während im Iran marxistische Gruppen an geistes- und sozialwissenschaftlichen Fakultäten Erfolg haben, ist der schiitische Islamismus von Chomeini besonders bei Natur- und Ingenieurwissenschaftlern beliebt (siehe Ruthven 2004: 114f).

253 Zu den beiden Erklärungen siehe Ruthven 2004: 111–127.

muss aufgenommen und angeeignet werden, da im Koran schon jede Wahrheit und jedes Wissen enthalten ist. Als Geisteswissenschaftler konnte Qutb lehren, dass die modernen Naturwissenschaften und ihre technische Anwendung für die Zukunft des Islam unverzichtbar sind, aber er selbst musste sich nicht durch mathematische Formeln, physikalische Experimente, trockene Materie quälen, die keine Antwort auf Sinnfragen gibt. Auch musste er nicht mit ansehen, dass muslimische Wissenschaftler so gut wie keine Rolle bei der wissenschaftlichen Wahrheitssuche spielen – diese findet bis heute fast ausschließlich in nicht-islamischen Ländern statt²⁵⁴ –, sehr oft »Möchtegern-Fachleute« (J. Rupert) sind und nur eine recht ungewisse Berufsperspektive haben. Zur Stärkung des Selbstwertgefühls und zur Beseitigung von religiöser oder ganz allgemein innerer Leere bietet sich mithin die Übertragung des angelernten formelhaften Denkens – ein anderes steht meistens nicht zur Verfügung – auf die Formeln der islamistischen Überzeugungen an, die als eigene wahrgenommen werden und als Gottes Offenbarung und Wille über jeden Zweifel erhaben sind. Doch welcher westliche Student der Medizin oder Agrarwissenschaft kann schon an Grundlagenforschung teilnehmen, Artikel in internationalen Zeitschriften veröffentlichen und eine Zukunftsgewissheit haben? Waren die Aussichten von Zawahiri oder Atta wirklich schlechter als die von westlichen Ärzten und Stadtplanern, waren sie nicht ideale »Modell-Ägypter« (S.E. Ibrahim)? Und wenn ihre Aussichten im Grunde nicht schlechter waren – wo liegt dann der Unterschied zwischen ihnen und ihren westlichen Kollegen? Diese Frage versucht eine zweite Erklärung zu beantworten, die sich auf die große soziale und räumliche Mobilität junger muslimischer Wissenschaftler und ihre Zerrissenheit zwischen Herkunftsfamilie und Aufstiegswunsch, traditioneller religiöser Kindheit und säkularer Wissenschaft, ländlichem Milieu und Großstadt, lokaler Gemeinschaft und

254 Bis heute sind die islamischen Länder wissenschaftlich bedeutungslos. Von den 57 islamischen Staaten, die in der »Organization of the Islamic Conference« (OIC) vertreten sind, haben 20 zwischen 1996 und 2003 im Schnitt nur 0,34% ihres Bruttoinlandproduktes für Forschung und Entwicklung ausgegeben. Von den 1.800 Universitäten der OIC haben nur 312 wissenschaftliche Artikel veröffentlicht. Der OIC-Schnitt liegt bei 13 wissenschaftlichen Veröffentlichungen pro eine Million Einwohner für 2003 (Weltdurchschnitt: 137 pro eine Million Einwohner, USA: 666). 14 der 28 Länder mit den niedrigsten wissenschaftlichen Veröffentlichungsquoten sind OIC-Staaten (siehe <http://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/0,1518,druck-517117,00.html>).

internationalem Wissenschaftsbetrieb, muslimischem Geburtsland und westlichem Studien- oder Aufenthaltsort und die dadurch verursachte »psychosoziale Entfremdung« (V. Hoffman) bezieht. In einer Welt verwirrender Wahlmöglichkeiten und schmerzhaft erlebter Widersprüche müssen junge muslimische Wissenschaftler eine eigene Identität ausbilden. Während muslimische Geistes- und Sozialwissenschaftler die Schwächen, Krisen und spirituellen Höhenflüge des Westens kennen lernen, bleibt er für Naturwissenschaftler, Ingenieure und Techniker eher ein monolithischer und hegemonialer Block, dem jegliche geistige und ethische Dimension fehlt und der gleichzeitig eine Vielfalt von Versuchungen bereithält. Wie lassen sich dennoch wissenschaftliche und religiöse Wahrheit, Zweifel und Sicherheit, Materialität und Spiritualität, westliche Versuchungen und eigene Werte und Normen miteinander in Einklang bringen – noch dazu in einem »Raum des Dazwischen«, wie der iranische Philosoph Dariush Shayegan die aktuelle Situation zwischen großer islamischer Vergangenheit und verzögerter Ankunft in der Moderne nennt?

Die Frage nach der Zerrissenheit im »Raum des Dazwischen« kann auf die zwei Erlebnis- und Erfahrungsmodalitäten von Shmuel Erlich zurückgeführt werden. Natürlich wird überall auf der Welt gehandelt, doch die Idee, dass sich das Subjekt dazu von seinen menschlichen Objekten psychisch trennen muss, dass es sich von seiner familiären und sozialen Umwelt ablösen und Autonomie gewinnen muss, ist eine spezifisch westliche. Die Modalität des Handelns und Tuns kann mithin als die bevorzugte und dominierende Art und Weise des Erlebens und Erfahrens in der westlichen Welt angesehen werden. Sie ist insbesondere im Bereich der neuzeitlichen Natur- und Technikwissenschaften kultiviert worden und kennzeichnet die moderne naturwissenschaftlich-technische Zivilisation insgesamt. Das Konzept des singulären Subjekts ist nach Erlich sogar in die Vorstellung vom Sein eingegangen, das als ein rein individuelles Erleben und Fühlen vorstanden wird. Das Gefühl des Seins ist jedoch nicht vom Zusammensein mit anderen abzutrennen, die Modalität des Seins immer auch ein Erleben der Einheit mit anderen oder anderem. Diese Erfahrung lässt sich besonders intensiv im religiösen Bereich machen, für den in unserem Fall der Islam beziehungsweise seine islamistische Auslegung steht. Die aus der westlichen Geschichte hervorgegangene naturwissenschaftlich-technische Zivilisation und das ihr entsprechende Konzept vom abgelösten und abge-

grenzten Subjekt und das religiöse Erleben islamistischer Prägung, das alle Lebensbereiche in sich einschließen will und das gemeinschaftliche Sein betont, können also sowohl für die beiden Erlebnismodalitäten von Erlich wie auch für die beiden hier angesprochenen Zivilisationen eintreten. Die zentrale Frage, die sich nun insbesondere Jugendlichen und jungen Erwachsenen stellt, ist die nach der Vermittlung der beiden Erlebnismodalitäten. Da jede Modalität aus einem Gegensatzpaar besteht – Sein vs. Nichtsein, Tun vs. Nichttun –, geht es letztendlich darum, aus diesen vier Möglichkeiten eine Kombination herzustellen, die in die Welt der Erwachsenen und ins zukünftige Leben hineinführen kann. Während die Verknüpfung von Nichtsein und Nichttun zum sozialen und oft auch individuellen Tod führt, ist, wie wir schon sahen, die Verknüpfung von Sein und Nichttun typisch für jede Form spirituellen Erlebens. Auf der anderen Seite führt ein Tun ohne das Gefühl des Seins zu einer inneren Leere, zu einer Losgelöstheit vom eigenen Selbst, von der eigenen sozialen Umwelt und vom eigenen Tun. »Die einzige Lösung [...] ist die Erfahrung, dass Sein Tun ist, und Tun Sein. Nachdem dieses Paradox internalisiert worden ist, bereichert es sowohl das Selbst als auch die Identität und festigt reifere und integrativere Formen von Sein/Tun.«²⁵⁵ Was Jugendliche und junge Erwachsene nach Erlich akzeptieren und internalisieren müssen, ist also die paradoxe Verknüpfung der beiden positiven Seiten der Erlebnismodalitäten auf einer höheren Ebene. Das Individuum kann nur dann eine soziale Identität herausbilden und sich innerlich erfüllt fühlen, wenn es »sich selbst so erlebt, dass es eine spezifische Rolle in einer bestimmten Gesellschaft und Kultur ist *und* tut (z.B. *ist* jemand ein Lehrer; zugleich ist dies das, was er *tut*). [...] Eine vollständige Antwort auf die Frage ›Wer bin ich?‹ erfordert viel mehr als nur die Modalität der gefestigten Trennung von Selbst und Objekt, von Trieb und Konflikt, und die Feinheiten intellektueller Differenzierung. Ebenso kann sie nicht einzig von der Fusion und Verschmelzung mit einem Objekt oder psychischen Zustand kommen, und der Geborgenheit, Sicherheit und Substanz, die eine solche Einheit dem Selbst [...] bietet. Beide Modalitäten müssen gegenwärtig und ausreichend gut integriert sein, um die Identität eines Menschen angemessen zu festigen.«²⁵⁶

255 Erlich 2003: 226.

256 Erlich 2004: 225.

Was geschieht nun, wenn Tun und Sein als unvereinbar erscheinen, wenn das Tun auf Kosten des Seins oder das Sein auf Kosten des Tuns geht und sich die Metaebene des paradoxen Seins/Tuns nicht einstellen will? Dann begegnen uns, wie schon angedeutet, »zahlreiche Formen und Ausdrucksweisen des Ungleichgewichts, *so zum Beispiel freudloses technisches oder intellektuelles Vertiefen oder vordringliches Streben nach spiritueller Nahrung und Weltferne.*«²⁵⁷ Sich beim technischen Studium oder der Ausübung eines technischen Berufs innerlich leer und nicht-seiend zu fühlen, deutet auf eine gescheiterte Integration der beiden Modalitäten des Erlebens hin. Dass der naturwissenschaftlich-technische Bereich als etwas wesensmäßig Fremdes erlebt wird, als etwas, das von außen (dem »Westen«) oder von innen (familiärer, sozialer und selbst ausgeübter Druck) auferlegt ist, als etwas, das die eigene Leere nicht ausfüllt, kann zu einem mehr oder weniger abrupten Wechsel von der einen zur anderen Erlebnismodalität führen. Bei diesem Wechsel wird das »freudlose technische oder intellektuelle Vertiefen« vom »Streben nach spiritueller Nahrung und Weltferne« abgelöst. Der Umschwung von der einen zur anderen Erlebnismodalität privilegiert und betont das verschmelzende Sein/Zusammensein auf Kosten des abgrenzenden Handelns und Tuns. Das religiöse Gefühl beginnt, sich über die wissenschaftlich-technischen und andere weltliche Belange zu schieben, denen keine Seinsbedeutung zugeschrieben werden kann und die das Individuum im demütigenden Gefühl seiner inneren Leere und Wertlosigkeit gefangen halten. Das wäre eine mögliche Erklärung dafür, warum auffällig viele naturwissenschaftlich und technisch Gebildete unter den islamistischen Gotteskämpfern und Selbstmordattentätern zu finden sind. Hinter ihrem Umschwung in die religiöse Erlebnismodalität mag die Hoffnung stehen, innere und äußere Widersprüche, Paradoxa und Zerrissenheiten aufzulösen, den unsicheren »Raum des Dazwischen« zu verlassen, den eigenen Selbstwert zu erhöhen und verstreute Selbstanteile in einer harmonischen Einheit, die Dauer und Sicherheit verspricht, zu versammeln. Diese Hoffnung scheint sich zu erfüllen. Denn was beim Studium von Statik, Wellenlehre, Anatomie, Elektrotechnik, Chemie, Flugzeugbau, Mathematik und Informatik gelernt wurde, kann beim Streben nach spiritueller Nah-

257 Erlich 2003: 225 (Hervorhebung E.H.).

rung mitgenommen und im Sinne des islamistischen Terrorismus nützlich angewendet werden.

Doch soweit sind wir noch nicht. Immer noch sind wir beim ersten Schritt, dem wiederbelebten oder auch erstmals erlebten religiösen Gefühl. Dass die zukünftigen Gotteskämpfer es als eine Reaktion auf nicht vereinbar scheinende Erfahrungen und Erlebnisweisen in sich entdecken, hervorrufen, verstärken und intensivieren, erscheint nun nachvollziehbar. Der Umschwung in die religiöse Erlebnismodalität findet lebensgeschichtlich zu einer Zeit statt, in der die Frage nach der eigenen Identität besonders vehement ist. So sind diejenigen, die sich bald in eines der Netzwerke des globalen Dschihad integrieren werden, durchschnittlich knapp 26 Jahre alt, fast die Hälfte von ihnen hat ein Universitätsstudium in der Regel in naturwissenschaftlich-technischen Fächern abgeschlossen, viele sind noch in Ausbildung oder unterbeschäftigt, viele auch schon verheiratet. Auch wenn das Eintrittsalter in eines der terroristischen Netzwerke des Islamismus sehr variiert, stellt sich doch letztendlich allen Jugendlichen und jungen Erwachsenen in milderer oder schärferer Form die Frage, was sie denn nun werden/tun sollen – und in welchem Land. Denn nur wenige der zukünftigen Gotteskämpfer befinden sich kurz vor Eintritt in ein terroristisches Netzwerk in ihrer Heimat, viele leben als Studenten, Arbeiter, Flüchtlinge oder auch ehemalige Afghanistankämpfer im arabischen oder westlichen Ausland. Sie machen nicht nur die Erfahrung der Abgelöstheit vom eigenen Tun und die Erfahrung innerer Leere, sondern auch die Erfahrung der Fremde im wörtlichen Sinn, der sozialen und kulturellen Fremdheit. Kurz bevor sie sich an den globalen Dschihad anschließen, sind sie nach Sageman »sozial und geistig entfremdet und höchstwahrscheinlich in irgendeiner Form der Bedrängnis.«²⁵⁸ In dieser Situation verstärkt sich das religiöse Gefühl. Kann das schon als eine Selbsttechnik bezeichnet werden? Wahrscheinlich nicht. Aber das, was unmittelbar darauf folgt, sieht selbsttechnischen Praktiken schon sehr ähnlich. Denn die Teilnahme am Gottesdienst, das Koranstudium und die Diskussion religiös-politischer Fragen verstärken und stabilisieren das religiöse Gefühl, geben ihm Nahrung, arbeiten es aus und legitimieren den Umschwung in Richtung der religiös gefärbten Erlebnismodalität des Seins und Zusammenseins.

258 Sageman 2004: 98. Zu den angeführten statistischen Daten siehe Sageman 2004: 92–98.

Wir haben Zuhören, Lesen und Sprechen den verbalisierenden Selbsttechniken zugeordnet, dabei aber auch festgestellt, dass die laute oder leise Rezitation des Korans mehr und anderes ist als die bloße geistige Aufnahme seines Inhalts. Den Koran vorzutragen oder seinen Vortrag anzuhören ist ein heiliger – und das bedeutet immer auch wirksamer – Akt. Mit ihm wird Gott vergegenwärtigt und einverleibt, ähnlich wie beim christlichen Abendmahl Christus vergegenwärtigt und einverleibt wird. Im christlichen Verständnis der Eucharistie symbolisieren Brot und Wein nicht nur den Leib und das Blut Christi, sondern auch das Wort Gottes. In Christi ist es Fleisch geworden, das seinerseits in Form von Brot und Wein den Gläubigen zum Wort Gottes zurückführt. Im Islam fehlt dieser christliche »Umweg«. Das Wort Gottes wird bei seiner Rezitation direkt, unvermittelt, ohne seine erniedrigende Fleischwerdung (*kenosis*), in all seiner Herrlichkeit und gleichsam von oben kommend in den Mund genommen. Es soll genauso erlösend, errettend und stärkend auf den Gläubigen wirken wie das christliche Sakrament des Abendmahls. Darüber hinaus bedeutet die Rezitation des Korans das Einswerden der muslimischen Gläubigen und ihr Einswerden mit Gott, so wie das Abendmahl das Einswerden der christlichen Gemeinde und die Gemeinschaft mit Christus bedeutet. Die Koranrezitation soll also nicht nur erlösend und stärkend, sondern auch vereinigend wirken und die Gläubigen zu Gott hinführen. Die letztgenannte Wirkung der Koranrezitation wird besonders in der sufistischen Mystik kultiviert und systematisch als Selbsttechnik eingesetzt. Durch die litaneartige Wiederholung von Koranversen und heiligen Formeln wird der Zustand einer milden Ekstase herbeigeführt, die in der *unio mystica* mit Gott ihre Erfüllung findet. Insofern gehört die Koranrezitation nicht nur zu den verbalisierenden, sondern auch zu den apathisch-ekstatischen Selbsttechniken, die ohne leidenschaftliche Affekte und dramatische Inszenierungen auskommen und eine eher kühle, allen starken Leidmanifestationen abholde Ekstase und eine wohltemperierte Vereinigung mit dem Göttlichen anstreben. Wie die Selbsttechnik der apathisch-ekstatischen Koranrezitation kurz vor einem Selbstmordanschlag eingesetzt wird, wird uns noch zu beschäftigen haben. Doch jetzt, am Anfang des Wegs zum Paradies, sind vor allem die stärkenden und vergemeinschaftenden Wirkungen von Koranrezitation, Koranstudium und religiösem Gespräch bedeutsam. Denn sie bestätigen das erwachende religiöse Gefühl und Interesse, geben

ihm Ausdruck und einen sozialen Rahmen. Nach Sageman bilden sich Freundschaftsgruppen Gleichgesinnter im Umkreis von Moscheen und religiösen Zentren, so wie auch schon bestehende freundschaftliche oder verwandtschaftliche Beziehungen den Prozess der religiösen und politischen Radikalisierung vorantreiben. Alle diese Freundschafts- und Verwandtschaftsbünde geben emotionale und soziale Unterstützung, entwickeln eine gemeinsame Identität, unterstützen die Aufnahme der religiös-politischen Glaubenslehren des Islamismus und durch sie werden schließlich auch Kontakte zu den terroristischen Netzwerken von und um Al-Qaida vermittelt. Ungefähr drei Viertel aller zukünftigen Gotteskämpfer schließen sich dem globalen Dschihad nicht individuell, sondern im Rahmen von Freundschafts- oder Verwandtschaftsgruppen an²⁵⁹.

Zu diesem Zeitpunkt ist die erste Phase, in der das Religiöse entdeckt oder wiederentdeckt wird und erste Verbindungen zu ähnlich empfindenden Personen und anleitenden Mentoren aufgenommen werden, schon abgeschlossen. In ihr werden hauptsächlich verbalisierende Selbsttechniken praktiziert. Zuhören, Lesen, Gespräch und Koranrezitation dienen der Bestätigung und Verstärkung des religiösen Impulses, der Suche nach und dem Aufbau von sozialen Kontakten und dem Wunsch, innere und äußere Zerrissenheiten und Konflikte zu lösen und sich mit anderen zusammen geborgen, sicher und innerlich erfüllt zu fühlen. Auch wenn beim ersten Schritt in den militanten Islamismus vor allem verbalisierende Selbsttechniken im Vordergrund stehen, sollte nicht vergessen werden, in welcher Nähe die Koranrezitation zu apathisch-ekstatischen Selbsttechniken steht. Ein inbrünstiges Rezitieren des Korans kann schon jetzt momentweise zu seelischen Zuständen führen, in denen sich der Rezitierende erhoben und euphorisch fühlt,

259 Siehe Sageman 2004: 112, 115, 135. Diese Untersuchungsergebnisse werden durch Einzelfallstudien bestätigt. So bestehen die schiitischen Terrorzellen der Hisbollah vornehmlich aus Verwandtschafts- und Freundschaftsgruppen (Schbley 2003: 117) und gehört es zum Auswahlprozess palästinensischer Selbstmordattentäter, dass sie in Lern- und Freundschaftsgruppen zusammengefasst und in gesonderten Koranschulen unterrichtet werden (Heiligsetzer 2006: 5). Die Daten aus der Untersuchung über europäische Dschihadisten stellen einen wesentlich geringeren Prozentsatz freundschaftlicher oder verwandtschaftlicher Beziehungen bei der Rekrutierung für den militanten Islamismus fest als die Untersuchung von Sageman. Nur 35 Prozent der untersuchten Individuen gehören solchen Gruppen kurz vor ihrem Eintritt in ein terroristisches Netzwerk an (Bakker 2006: 42).

in eins mit sich selbst, mit seiner Umwelt und mit Gott. Durch diese Erfahrung kann der Umschwung in die Seinsmodalität der Verschmelzung nur bestärkt und bekräftigt, legitimiert und gutgeheißen werden.

Der zweite Schritt auf dem Weg zum Gotteskämpfer und Selbstmordattentäter stabilisiert den ersten, baut ihn aus und führt tiefer hinein in die religiösen, politischen und gemeinschaftlichen Zusammenhänge des militanten Islamismus. Was Gefühl und Gedanke war, wird allmählich Lebensweise, materialisiert sich in offenen oder maskierten Verhaltensänderungen und kann zu einem Wesenswandel der Beteiligten führen. Dabei spielen Gemeinschaftsgefühl, Aufbau von Gruppenidentität und anleitende Person eine herausragende Rolle, genauso wie die immer systematischere Einübung in religiös begründete Alltagsriten und der Rückzug von vormaligen Beziehungen, Interessen und Tätigkeiten. Wie wichtig abgeschlossene Gemeinschaften für die Herausbildung neuer Lebens- und Verhaltensweisen sind, haben wir schon in den 1970er Jahren beobachten können. So zieht sich die sektenähnliche Gruppe um Shukri Mustafa, der als charismatische Persönlichkeit beschrieben wird, aus der ägyptischen Gesellschaft zurück, betet in privaten Moscheen, erfindet einen eigenen Kleidungsstil und eigene Eheverträge und lebt einen gewollt kargen Lebensstil. In den 1980er Jahren begegnen uns Gemeinschaftsgefühl, Stärkung gemeinschaftlicher Identität und Verhaltensänderung in den afghanisch-pakistanischen Bergen wieder, wo Osama Bin Laden arabische Freiwillige in der »Höhle der Gefährten« um sich versammelt. Gemeinsam essen, beten, schlafen und arbeiten sie für die afghanischen Mudschaheddin und lassen sich auch an Waffen ausbilden. Dass es sich bei diesem und den anderen afghanischen Lagern nicht um eine rein militärische Institution handelt, machen die Ausbildungsregeln für die kämpfende Avantgarde des Islamismus deutlich, die Abdullah Azzam im gleichen Jahrzehnt aufstellt. Sie enthalten alle erforderlichen Ingredienzien für feste Gemeinschaftsbildung und neue Lebensweise, für ein verändertes Verhalten, Fühlen und Denken. Prüfungen und Bedrängnisse, Askese, Beten und Geduld, Treueid und die Kultivierung von rechtmäßiger Lehre und politischer Siegesgewissheit sollen die Gruppe zusammenhalten. Auf ihrem Leidensweg soll der Ausbilder »Schweiß und Blut« mit der kämpfenden Vorhut teilen und der »Brutkasten« sein, in dem diese »Jungen« heranwachsen, »die erst nach einer längeren Phase der Pflege und Erziehung auf eigenen Beinen stehen können«. Noch geht es um die Unterstützung der afgha-

nischen Mudschaheddin, die auch noch von einer anderen Seite praktische Hilfe bekommen. Aus den Internatsgemeinschaften pakistanischer Koranschulen (*madrasas*) kommen Jugendliche und junge Männer, die religiös und politisch im Sinn eines puritanisch-asketischen Islam wahhabitischer Provenienz erzogen wurden. Seit den 1980er Jahren wächst in Pakistan die Anzahl solcher Schulen, die hauptsächlich von Saudi-Arabien finanziert werden. Auf dem Lehrplan steht nicht nur das Koranstudium, sondern auch die strenge Einhaltung religiöser Riten, die korrekte Kleidungs- und Barttracht und der Kampf gegen Muslime und muslimische Praktiken, die von der wahhabitischen Lehre als ketzerisch angesehen werden.

Neben sektenähnliche Gruppe, Lager und Internat lassen sich noch zwei weitere Formen relativ abgeschlossener Gemeinschaften stellen, von denen die eine hauptsächlich in Palästina, die andere hauptsächlich in westlichen Ländern anzutreffen ist. So organisieren Hamas und Islamischer Dschihad zukünftige Gotteskämpfer und Selbstmordattentäter jugendlichen Alters in kleinen Klassen, in denen sie Koranunterricht und eine anti-israelische politische Schulung bekommen und darauf hin beobachtet werden, ob sie genügend Bereitschaft und psychische Disziplin mitbringen, um am Dschihad teilzunehmen. Diese Lerngruppen sind in der Regel einer Moschee zugeordnet und aus ihnen werden später die Kandidaten für die weitere Ausbildung und Schulung zum Selbstmordattentäter ausgewählt²⁶⁰. Sehr viel selbstbestimmter und selbstorganisierter geht es in den westlichen Wohn- und Lerngemeinschaften zu. Aus den späten 1990er Jahren sind die Hamburger Wohngemeinschaft um Mohammed Atta und ihre regelmäßigen Gäste ein Beispiel dafür, wie aus gemeinschaftlichem Kochen, Beten und Diskutieren eine terroristische Zelle hervorgehen kann. Seit 1998 wohnen Atta, Shehhi und Binalshibb in einer Dreizimmerwohnung zusammen, die sie *dar el-ansar*, »Haus der Unterstützer« oder »Haus der Anhänger« nennen. Vorbild ist das Gästehaus in Peschawar/Pakistan, in dem Osama Bin Laden Kämpfer des Dschihad empfängt. Doch diese Bezeichnung weist auch noch auf das »Haus« beziehungsweise »Gebiet« des Islam zurück (*dar al-islam*) und auf die Basen von Abdullah Azzam. Dessen Handschrift ist im Terroristen-Handbuch aus den 1980er Jahren deutlich zu erkennen, in dem die vierte Lektion die »Organisation Militärbasen.

260 Siehe Hassan 2001: 12; Kushner 1996: 332f und Heiligsetzer 1998: 5.

Wohnungen – Verstecke« behandelt: »Basen sind Wohnungen, Verstecke, Kommandozentralen, in denen Geheimoperationen gegen den Feind geplant werden. Diese Basen können in Städten sein und werden dann Häuser oder Wohnungen genannt. Sie können auch in gebirgigem, unwegsamem Gelände fernab vom Feind sein und werden dann Verstecke oder Basen genannt. Gewöhnlich benutzt die Militärorganisation Wohnungen in Städten als Ausgangspunkt für ihr Missionen [...].«²⁶¹ Alle diese mitschwingenden Bedeutungen im selbst gegebenen Namen weisen darauf hin, dass die praktische Umbildung des eigenen Lebens, Verhaltens und Denkens in Gang gekommen ist. Auch die Islam-AG, die Atta an der Hamburger Technischen Hochschule gründet, lässt sich als ein Unternehmen begreifen, das nicht so sehr der Propaganda nach außen, sondern vielmehr der Gemeinschaftsbildung und Selbstpropaganda dient. Von Atta angeleitet und unterrichtet, lesen die wenigen Mitglieder der Islam-AG Broschüren und Bücher – im Regal stehen auch drei Werke von Abdullah Azzam –, beten gemeinsam, nehmen rituelle Waschungen vor, lernen zusammen in einer Moschee die korrekte Rezitation des Korans, hören Tonkassetten mit fundamentalistischen Freitagspredigten aus Saudi-Arabien, schulen sich in islamistischem und antisemitischem Gedankengut, bestärken und kontrollieren sich gegenseitig und stellen eigene Lebensregeln für den Alltag und das Essen auf, denen sogar die Würde von Rechtsgutachten (*fatwa*) gegeben wird. Kleidung und Barttracht wandeln sich, die religiösen Rituale werden strenger befolgt, der Medien-, Musik-, Alkohol- und Zigarettenkonsum verringert oder eingestellt, das Verbotene streng vom Erlaubten (*hala*) unterschieden. Wer bei dieser zunehmend asketischen Lebensweise nicht mitmachen kann oder will, wird aus der Gruppe ausgeschlossen, die sich ihrerseits immer entschiedener von ihrer Umwelt zurückzieht, abgrenzt und isoliert. Bei ihren ausgewählten Mitgliedern beginnen sich allmählich nicht nur Verhaltens-, sondern auch Wesensänderungen zu zeigen, hin zu einer ernsteren, kompromissloseren, asketischeren Lebenshaltung²⁶². Beispiele dafür, wie wichtig lebensweltliche Gemeinschaften, anleitende Führerfiguren und Verhaltensänderungen beim zweiten Schritt in die islamistische Militanz sind, lassen sich auch im nächsten Jahrzehnt finden. So haben einige der Attentäter, die

261 Terroristen-Handbuch, zitiert nach Aust/Schnibben 2002: 262.

262 Siehe Aust/Schnibben 2002: 156, 176 und SPIEGEL-spezial Nr. 6/2006: 74–85; Döser 2003: 231–236.

am 11. März 2004 in Madrider Vorortzügen Bomben gezündet und ein Massaker mit fast zweihundert Toten verursacht haben, zusammen in einer Wohnung gelebt. Als drei Wochen nach dem Attentat diese Wohnung umstellt und von der Polizei gestürmt wird, sprengen sie sich selbst in die Luft. Dabei stirbt auch der Anführer der Gruppe.

Die enge Bindung zwischen anleitender Person und Gruppenmitgliedern, die Veränderungen in Lebensweise und Verhalten und der allmähliche Wesenswandel bei allen Beteiligten geben den islamistischen Gemeinschaften der religiösen und politischen Schulung, des Wohnens, Betens und Essens schon ein ganz anderes Gesicht als es die lockeren Freundschafts- und Verwandtschaftsgruppen haben, die sich um religiöse Zentren herum bilden und als erster Schritt in den militanten Dschihad hineinführen. Suchte man sich damals die gleich gesinnten Freunde oder Verwandten aus, so wird man jetzt formell oder informell aufgenommen oder ausgeschlossen. Ging es am Anfang hauptsächlich um geistliche, emotionale und soziale Unterstützung, so werden die verbalisierenden Selbsttechniken der Lektüre, der Koranrezitation und des Gesprächs nun noch durch solche erweitert, die reale Veränderungen anstreben und dem Typus der agonalen Selbsttechniken zuzurechnen sind. Ein erster Rückzug von Familienangehörigen und Freunden, die nicht zum engeren Kreis der Gruppe gehören, findet statt, der mit einem Rückzug aus der erweiterten sozialen Umwelt einhergeht. Ausbildung und Arbeit, Medienkonsum und Freizeitvergnügen treten in den Hintergrund, alte Gewohnheiten werden schrittweise aufgegeben oder nur noch formell aufrechterhalten. Diese miteinander zusammenhängenden Rückzüge können teils offen, teils unter der Maske der Fortsetzung des alten Lebens erfolgen. Ist letzteres der Fall, dann werden später Eltern, Ehepartner, Geschwister und nicht involvierte Freunde und Verwandte, Lehrer, Kollegen und Nachbarn sagen, dass der Selbstmordattentäter eventuell ein wenig stiller oder unzugänglicher geworden sei, dass aber ansonsten nichts auf seine wachsende Entschlossenheit und die bevorstehende Tat hingedeutet hätte.

Doch was gewinnt der Einzelne durch all diese Rückzüge, Verzichtleistungen und Einengungen, warum können die wachsende Beschränkung auf die Gruppe, die Annahme des islamistischen Weltbildes, die strengere Lebensführung und die Maskierung der neuen Überzeugungen und Praktiken dem eigenen Wohl dienen? Es sind fünf miteinander zusammenhängende Vorteile, die der künftige Gotteskämpfer hat.

Zunächst klären und vereinfachen sich die Verhältnisse in der eigenen und fremden Welt, werden durchsichtiger und bekommen Konturen. Angefangen vom Kreis der nächsten Familienangehörigen über das eigene soziale Milieu bis hin zur Weltpolitik kann nun trennschärfer zwischen Freund und Feind, gut und böse, wahr und falsch, erlaubt und verboten unterschieden werden. Das erleichtert erheblich die Orientierung und Entscheidungsfindung in einer komplexen Welt. Dadurch verringert sich zweitens das Potential möglicher äußerer und innerer Konflikte und Ängste. Sind diese religiöser Natur, können die eigenen Sünden nun bereut, für sie aktiv gebüßt und auf Vergebung gehofft werden. Es beginnt ein Prozess, den man als *schrittweise Selbstabsolution* bezeichnen könnte. Er führt dazu, dass drittens nun besser im Einklang mit den eigenen religiösen und politischen Idealen gelebt, den phantasierten und unmittelbar erlebten Vorbildern nahe gekommen werden kann. Ein Leben zu führen, dass den Vorstellungen über das Leben des Propheten und seiner Gefährten entspricht, ein Leben zu führen, dass demjenigen der anleitenden, nicht selten charismatischen Mentoren nacheifert, die Aussicht, durch Identifikation und Nachahmung vielleicht selbst zu einem solchen Anführer zu werden, kann befriedigender sein, als den aktuellen Wünschen und Bedürfnissen des niederen Selbst nachzugeben, sich im unübersichtlichen Gelände vielfältiger Versuchungen, Begegnungen, Strebungen und Möglichkeiten zu verlieren. Viertens kann man sich – so orientiert, getröstet und erhoben –, auch erhaben über die eigenen Glaubensbrüder fühlen, als Mitglied einer Elite, einer religiösen und politischen Avantgarde. Damit steigt nicht nur der eigene Selbstwert, sondern man hat fünftens auch die eigene Berufung gefunden, eine Perspektive und stabilere Identität bekommen. Aus einer eventuell diffusen Interessenlage kristallisieren sich nun nicht nur religiöse und politische Ansichten und Anliegen heraus, sondern diese können auch schon in embryonaler Form gelebt und im Kreis der Gruppe verwirklicht werden. Der Große Dschihad, der Kampf gegen sich selbst, der Kampf um ein gottgefälliges Leben ist im Gang. Er führt zu einer fortschreitenden Abstandsnahme, zu einer gewissen inneren und äußeren Loslösung vom bisherigen Leben und zu einer mehr oder weniger vollständigen Einkapselung in die kleine Gemeinschaft, die durch Werte und Normen, Rituale und Hierarchien strukturiert ist. Auch wenn noch keine klandestine Arbeit im eigentlichen Sinn geleistet wird, beginnt in Individuum und Gruppe der Treibhauseffekt der Maskierung wirksam

zu werden. Die gehegten Überzeugungen und Hoffnungen verstärken und festigen sich, das Gefühl der Überlegenheit entsteht und die zunehmende Isolierung von der sozialen Umwelt erscheint erträglich.

Sich selbst aus der Breite und Vielfalt des alltäglichen Lebens zurückzuziehen ist eine Praktik, die am Beginn aller agonalen Selbsttechniken steht. Auf ein weltliches Leben zu verzichten und in ein Kloster oder einen Kampfverband des Kleinen Dschihad einzutreten, lässt sich mit einer Initialzündung vergleichen, auf die hin alle weiteren agonalen Selbsttechniken folgen. Aber auch apathisch-ekstatische Selbsttechniken beginnen mit einem Rückzug. So müssen sufistische Novizen der Welt entsagen, sich einem Meister unterordnen, Gewissensprüfungen bestehen und entweder in einer Ordensgemeinschaft leben oder auf Wanderschaft gehen. So zieht sich der indische Brahmane mit Hilfe der Yoga-Technik geistig so weit aus der Welt zurück, bis er den Zustand der Indifferenz erreicht und sich innerlich von ihr isolieren kann. So strebt der Buddhist nicht mehr und nicht weniger an als die Absage an allen »Lebensdurst«. Schließlich zieht sich auch der Philobat mit technischer Hilfe zeitweilig in seine freundlichen Weiten zurück, wo er die ursprüngliche harmonische Einheit wiederzufinden gedenkt. Während die pathetisch-ekstatischen Selbsttechniken in der Regel ein Publikum für ihre theatralischen Inszenierungen brauchen und in die Welt hineinagieren, beginnen die agonalen und apathisch-ekstatischen Selbsttechniken mit einem dauerhaften oder zeitweiligen Rückzug aus ihr. Einen Abbruch von Beziehungen gebietet auch das Dogma von der Treue und dem Bruch, das Zawahiri ins Zentrum des globalen Dschihad stellt. Es verlangt nicht allein den Rückzug von allen Ungläubigen, sondern auch allen Muslimen, die nach islamistischer Lehre Heuchler und vom Glauben abgefallen sind. In einer immer unübersichtlicher werdenden Zeit, in der vielfältige politische, ökonomische und soziale Verbindungen zwischen muslimischer und westlicher Welt bestehen, in der nach Sayyid Qutb Götzendienst und Verderbnis (*yahiliyya*) auch die muslimischen Gesellschaften und Seelen erreicht haben, in der der Feind gezielt die Grenzen zwischen dem Wahren und dem Falschen verwischt, gibt es nur eine Rettung: mit allen Feinden des Glaubens – und seien es auch die eigenen Eltern – zu brechen, den Glaubensbrüdern unverbrüchlich treu zu sein und insbesondere die kämpfende Avantgarde in jeder Hinsicht zu unterstützen. Theoretisch umfasst das Gebot des Bruchs alle Beziehungen, ist also auch auf staatlicher Ebene gültig, doch seine Wirkung

entfaltet es vor allem bei Individuen und kleinen Gruppen. Wo immer sie sich auch befinden – ob in einer heuchlerischen muslimischen Gesellschaft oder im ungläubigen Westen –, haben sie eine scharfe Grenze zwischen sich und allen anderen zu ziehen, sich in keiner Form an sie zu binden, ihre Gesetze nicht anzuerkennen, nicht mit ihnen zusammenzuarbeiten, keine Sympathie für sie zu empfinden, ihnen nicht zu vertrauen und sie zu ignorieren. Der einzige erlaubte Kontakt zu Abgefallenen und Ungläubigen, die einzige Art und Weise des Umgangs mit ihnen ist der Dschihad. Was ihn unterstützt und aufrecht erhält, ist die innere Bindung und unverbrüchliche Treue der Glaubenskämpfer untereinander und die Treue zur muslimischen Gemeinschaft, so wie sie vom militanten Islamismus definiert wird.

In diesen allgemeinen und spezifischen Rahmen muss auch die allmähliche Abkapselung von Individuen und kleinen Gruppen eingeordnet werden, die kennzeichnend für den zweiten Schritt auf dem Weg zum Paradies ist. Die sukzessive Verengung des Lebens, der offene oder maskierte Rückzug aus emotionalen und sozialen Bindungen, schulischen oder beruflichen Verpflichtungen, alltäglichen Gewohnheiten und Räumen ist eine Selbsttechnik, die Gruppe und Individuum vor der äußeren Welt abschirmt und die Konzentration auf die islamistischen Glaubenssätze, Lehren und Praktiken ermöglicht. In der gewählten Selbst-Isolation, im »Kloster« der Gruppe, unter dem Schutzdach wachsender Verhüllung und Verheimlichung werden dann alle weiteren Selbsttechniken praktiziert. Lesen, Sprechen und Zuhören, die beim ersten Schritt zentral waren, werden nun intensiviert und auf ein höheres Niveau gehoben, wobei auch persönliche Sündenbekenntnisse, so wie sie im Sufismus praktiziert werden, eine Rolle spielen können. Die erhebende und euphorisierende Koranrezitation, die ebenfalls im Kontext des islamischen Mystizismus steht, wird weiter erprobt und verfeinert. Die verbalisierenden und apathisch-ekstatischen Selbsttechniken werden des Weiteren noch durch agonale ergänzt, die auf eine Veränderung des Verhaltens und der Persönlichkeit abzielen. Der Kampf gegen sich selbst, der Große Dschihad, wird an Normen und Werten ausgerichtet, die vornehmlich aus dem puritanisch-asketischen Lager des Islamismus stammen. So werden die allgemeinen kultischen Riten und Vorschriften strenger eingehalten und durch Ge- und Verbote ergänzt, die an Vorstellungen vom ursprünglichen Islam orientiert sind und sich mit den gefährlichen Gegenständen und Gebräuchen

der modernen Welt beschäftigt. Auf Musik, Fernsehen, Tanz, Kino, Genussmittel und unreine Lebensmittel ist zu verzichten, die Sexualität nur im engen Rahmen des Erlaubten auszuüben und amerikanische Erfindungen wie Coca Cola strengstens zu meiden. Dem niederen Selbst des Körpers und der Sinne wird nun also große Aufmerksamkeit geschenkt. Zum einen sollen Körper und Sinne keine große Rolle mehr spielen, soll sich von ihnen distanziert werden, zum anderen sollen sie von allem Unreinen befreit werden, während der Gehorsam gegenüber einem Gruppenleiter oder Mentor zur seelischen Läuterung führen soll. Den psychischen Selbstverzicht haben wir sowohl im mittelalterlichen Kloster wie auch bei der Ausbildung zum sufistischen Mystiker und im Kleinen Dschihad angetroffen und ihn als eine Methode kennen gelernt, die auf Demut, Akzeptanz des göttlichen Willens und Einordnung in einen sozialen Verband abzielt. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das gemeinschaftliche Leben in kleinen, sich immer mehr von ihren Umwelten isolierenden Gruppen von Praktiken beherrscht und reguliert wird, die aus Sufismus, asketischem Islamismus und überlieferter Dschihad-Tradition entnommen sind und das Individuum mit verbalisierenden, apathisch-ekstatischen, agonalen und zunehmend auch maskierenden Selbsttechniken verändern. Abschirmung gegen die Außenwelt, wachsende Askese, Suche nach einer unmittelbaren Gottesbeziehung – noch kann von einer *unio mystica* keine Rede sein – und Kampf gegen sich selbst für ein gottgefälliges Leben bleiben jedoch kein Selbstzweck. Was in der zurückgezogenen Gruppe und im zurückgezogenen Individuum geschieht, geschieht früher oder später auch im Horizont des Kampfes gegen den äußeren Feind.

Mit dem dritten Schritt auf dem Weg zum Paradies rückt dieser Horizont in greifbare Nähe. Nun findet die entscheidende Umwandlung in einen aktiven Gotteskämpfer und »Märtyrer an sich selbst« oder »Märtyrer aus eigener Wahl«²⁶³ statt, wird ein Punkt überschritten, nach dem es so gut wie keine Rückkehr mehr gibt. Der dritte Schritt ist also zentral. Aus ihm geht alles Spätere hervor, von ihm leitet sich in jeder Hinsicht alles Spätere ab. Haben bis jetzt vor allem geistige, psychische und das Verhalten betreffende Prozesse im Individuum und in der

263 So nennen Hisbollah und Hamas ihre selbstmordbereiten Mitglieder (siehe Schbley 2003: 123).

Gruppe stattgefunden, so geht es jetzt, äußerlich gesehen, um praktische Bewegungen und Lern- und Planungsprozesse. Doch diese umspielen lediglich das entscheidende Ereignis der Aufnahme in die Reihen der Gotteskämpfer, sind Bestandteil und Folge der Initiation. Der dritte Schritt auf dem Weg zum Paradies beginnt mit der Kontaktaufnahme zu einem terroristischen Netzwerk beziehungsweise mit der Auswahl durch eine terroristische Organisation, was die Anzahl der Kandidaten weiter verringert. So stellt wahrscheinlich Mohammed Haydar Zamar, ein Deutsch-Syrer mit praktischen Erfahrungen in Afghanistan und Bosnien, den Kontakt zwischen der Gruppe um Mohammed Atta und Al-Qaida her und vermittelt Ende 1999 eine Begegnung mit deren Führungsspitze in Afghanistan. Hier werden Atta, Shehhi, Jarrah und andere für den großen Anschlag, der dann am 11. September 2001 stattfinden wird, ausgewählt, erhalten eine dreimonatige praktische Ausbildung an Sprengstoff und Waffen, in Logistik und Passfälschung und beginnen nach ihrer Rückkehr, in amerikanischen Flugschulen das Fliegen zu lernen. Wer bis dahin noch nicht in Dschihad-Angelegenheiten gereist ist, tut es also jetzt. Seit den 1980er Jahren führt die Reise meistens nach Pakistan/Afghanistan, so wie es zuerst Abdullah Azzam, Osama Bin Laden und Ayman al-Zawahiri vorgemacht und in den Kontext der Auswanderung (*hidjra*) Mohammeds aus Mekka gestellt haben. Gestützt auf Koranverse, Prophetenüberlieferung und Kommentare, haben sie räumliche Mobilität zu einem wesentlichen Bestandteil des islamischen Glaubens und insbesondere des Kampfes für ihn erklärt. Es ist ja die Auswanderung Mohammeds und seiner Gefährten aus Mekka, mit der der bewaffnete Glaubenskampf beginnt, mit der sich eine erste hierarchisch strukturierte Gemeinschaft bildet, in der die Ausgewanderten (*muhadjirin*) den höchsten Status haben, und in der jeder, der eine Migrationsgeschichte aufzuweisen hat, ebenfalls in den Genuss dieses höchsten Status kommen kann²⁶⁴. Insofern ist räumliche Mobilität nicht nur eine praktische Erfordernis, eine Bewegung hin zu den organisatorischen, materiellen und personalen Quellen des globalen Dschihad, sondern auch ein Nachvollzug der ersten entscheidenden Bewegung des Propheten, mit dem der Anspruch auf eine besondere soziale und religiöse Position verbunden ist. Die *hidjra* als Bewegung im physischen Raum zu wiederholen, muss als ein informeller Initiationsritus begrif-

264 Zu *hidjra* siehe The Encyclopaedia of Islam 1986, Vol. III: 366f.

fen werden, durch den der Dschihad-Kandidat den herausgehobenen Status eines Gotteskämpfers und exzellenten Muslims erhält. Wie bei jeder Initiation kehrt das Individuum als ein anderer Mensch zurück, in diesem Fall als ein von Gott auserwählter Kämpfer und Märtyrer. Denn es sind ja, im geistigen Klima des militanten Islamismus, nicht die führenden Kader der terroristischen Netzwerke, die den Kampfbereiten auswählen, sondern sie wählen ihn im Namen Gottes aus, stellen lediglich das Sprachrohr dar, durch das Gott zum Auserwählten spricht.

Dieser Vorgang erinnert an eine Praktik der pathetisch-ekstatischen Selbsttechniken, bei der heilsgeschichtliche, historische oder legendäre Ereignisse am eigenen Leib inszeniert werden. Dabei ist es die Absicht, zu der in der Regel leidenden Person zu werden, dadurch das alte Selbst auszulöschen und auf diesem Weg Erlösung zu erlangen. Geht es bei Christen und Schiiten vornehmlich um die Darstellung einer Leidensgeschichte, so wird im sunnitischen Islamismus nicht das mögliche Leid von Mohammeds Flucht aus Mekka, sondern der Anfang einer religiösen und kriegesischen Erfolgsgeschichte inszeniert. Die neue Identität eines Gotteskämpfers und Märtyrers kann während des dritten Schritts auf dem Weg zum Paradies jedoch auch ohne aktuelle Bewegungen im physischen Raum erlangt oder erschaffen werden. Wer, wie Emigranten oder Flüchtlinge, schon vorher mobil war, kann seine räumliche Mobilität jetzt nachträglich als Auswanderung im Sinn des Islamismus deuten. Dann reicht der Kontakt zu einem bestärkenden Mittelsmann, der seinerseits Kontakt zu höheren Stellen eines terroristischen Netzwerks und einschlägige Erfahrungen hat und die Initiation vornehmen kann. Das ist zum Beispiel der Fall bei einer Gruppe von vornehmlich marokkanischen Emigranten, die seit Jahren in Spanien leben. Sie haben Verbindung zu dem Ägypter Rabei Osman Sayed Ahmed, der mit einem saudischen geistlichen Führer und Freund von Bin Laden verkehrt, in den 1990er Jahren in einer ägyptischen Terrorgruppe war und nun wahrscheinlich europäische Al-Qaida-Zellen koordiniert. Der Anschlag vom 11. März 2004 in Madrider Vorortzügen, bei dem fast zweihundert Menschen getötet wurden, soll nach Ansicht spanischer Ermittler die Inspiration des Ägypters gewesen sein, der auch praktische Unterstützung geleistet haben soll. Berichtet wird außerdem, dass er mit dem Anführer der Gruppe zusammen gebetet hat, was wiederum ein Hinweis darauf ist, dass die Auswahl zum Gotteskämpfer

und Märtyrer kein rein funktionaler Akt ist²⁶⁵. Auch die Möglichkeit der Selbstinitiation zum Gotteskämpfer und Märtyrer muss in Betracht gezogen werden. Sie trifft wahrscheinlich auf die Selbstmordattentäter zu, die 2007 mit einem brennenden, mit Gasflaschen und Benzin beladenen Jeep in den Glasgower Flughafen hinein rasten, aber an einer Sicherheitssperre scheiterten. Zwar soll ein Mitglied der vornehmlich aus Medizинern bestehenden Gruppe während des Studiums in Pakistan gewesen sein, aber es gibt keine Hinweise auf direkte Kontakte zu einem islamistischen Netzwerk. Vielmehr kann davon ausgegangen werden, dass die Mediziner aus dem Nahen Osten und Indien, die seit einigen Jahren in England lebten und arbeiteten, sich selbst als Gotteskämpfer und Märtyrer rekrutiert haben. Das ist im Rahmen des islamistischen Terrorismus spätestens ab 2001 eine legitime und auch erwünschte Vorgehensweise, die der Vordenker des globalen Dschihad, der Maschinenbauingenieur Abu Mussab Al Suri, schon vor dem 11. September vertreten und in seinem über tausend Seiten starken Werk »Aufruf zum globalen islamischen Widerstand« beschrieben hat²⁶⁶.

Wieder anders – und doch auch ähnlich – verläuft der dritte Schritt auf dem Weg zum Paradies bei palästinensischen Terrorgruppen. Aus den Lernklassen an Moscheen, Schulen und Wohlfahrtseinrichtungen der Hamas, in denen Jugendliche und junge Erwachsene Koranunterricht und eine anti-israelische politische Schulung bekommen, werden nach einem längeren Beobachtungszeitraum geeignete Kandidaten ausgewählt. Sie werden in gesonderten »Märtyrer-Zellen« (*al kahliyya al istishhadiyya*) zusammengefasst und bekommen den Titel eines »lebenden Märtyrers«. Mitglied einer Märtyrer-Zelle können auch Personen werden, die sich selbst melden und dann auf ihre Eignung hin geprüft

265 Siehe <http://www.spiegel.de/panorama/justiz/0,1518,druck-466695,00.html>

266 »Wir fordern die muslimische Jugend auf, Terroristen zu sein. Warum fordern wir solch einen individuellen Terrorismus? Erstens, weil geheime und hierarchische Organisationen Muslime nicht anziehen. Die Jugend fürchtet eine solche Organisation, weil die Autoritäten sie bei einem Fehler oder Versehen erwischen können. Zweitens, weil wir der Jugend eine Chance geben müssen, auch außerhalb einer Organisation eine Rolle zu spielen. [...] Drittens, weil der Druck von Juden, Kreuzfahrern und abgefallenen muslimischen Regimes wächst.« »In der neuen Lage sollt ihr eine Gruppe formen und direkt arbeiten. Ich rate euch, dass die Gruppe nicht mehr als zehn Mitglieder hat.« Die »wunderbaren individuellen Initiativen« sollten freilich durch eine strategische Führung angeleitet werden. (Abu Mussab Al Suri, zitiert nach Cruickshank/Ali 2007: 8f, Übersetzung E.H.)

werden. Geachtet wird auf die Fähigkeit zu Selbstdisziplin und Verschwiegenheit, die religiöse Hingabe und die Motivation des Kandidaten. Persönliche Rachewünsche dürfen keine ausschlaggebende Rolle spielen, sondern die individuelle Verpflichtung zum Dschihad, die politische Überzeugung und der Wunsch, zu Gottes Zufriedenheit zu handeln, müssen an erster Stelle stehen. Auch hier wird angenommen, dass Gott – und nicht die Organisation – den Märtyrer auswählt. Wird der Kandidat in eine Märtyrer-Zelle aufgenommen, ist strengste Geheimhaltung auch gegenüber Familienangehörigen geboten. In den Zellen, die aus einem Leiter und zwei oder drei Rekruten bestehen, geht neben der praktischen Ausbildung die religiöse Schulung mit Koranrezitation und Gebet weiter. Zu den geistlichen Exerzitien können auch längeres Fasten, Sündenbekenntnis und Reue gehören. Der Wunsch nach Erlösung und nach einer religiös-politischen Identität spricht sich später deutlich im letzten Willen des »lebenden Märtyrers« aus, wobei mit Erlösung nicht nur die eigene Person, sondern auch die Gemeinschaft der Palästinenser gemeint sein kann. Des Weiteren wird berichtet, dass die Mitglieder der Märtyrer-Zellen auch Tests bestehen müssen, die ihre psychische Stabilität und Entschlossenheit prüfen, neben diesem funktionalen Aspekt aber auch eine symbolische Bedeutung haben. So gehört zu den Tests unter anderem das Lebendig-Begraben-Werden, das den Grad der Selbstbeherrschung des Kandidaten zeigt, aber auch als ein Initiationsritus begriffen werden muss, bei dem der alte Mensch symbolisch stirbt und ein neuer geboren wird²⁶⁷. Dieser Initiationsritus trägt, wie der Nachvollzug von Mohammeds Auswanderung, ebenfalls Merkmale pathetisch-ekstatischer Selbsttechniken. Beide Formen der Initiation dramatisieren letztendlich ein symbolisches Sterben und eine Wiedergeburt in neuen Zusammenhängen.

Das gewohnte Umfeld zu verlassen, mit alten Bindungen, Orten und Gewohnheiten zu brechen, auf weite Reisen oder Wanderschaft zu gehen, kann als eine Form des sozialen Todes begriffen werden. Auf alle Fälle kann die eigene räumliche Mobilität als ein sozialer Tod erlebt oder auch bewusst als ein solcher herbeigeführt werden. Dass auf symbolischer Ebene die räumliche Entfernung eines Individuums bedeuten kann, es von seiner bisherigen Vergangenheit abzuschneiden, sein

267 Zu den Praktiken in palästinensischen Terrorgruppen siehe Schbley 2003: 127; Kushner 1996: 332f; Hassan 2001: 9, 11f; Heiligsetzer 1998: 5, 8; Hafez 2006: 175–177.

bisheriges Sein und Tun in der Gemeinschaft abzusterben zu lassen, wird in vielen religiösen und weltlichen Initiationsriten genutzt. Abgesondert und isoliert, wird das räumlich entfernte Individuum für eine längere oder kürzere Zeit als tot betrachtet. Auf die Seklusion folgt dann die Wiedereingliederung in die Gemeinschaft oder eine spezielle, meist sakrale Gruppe, die einer zweiten Geburt gleichkommt. Durch diesen ganzen Prozess aus räumlicher Absonderung, Isolation, symbolischem Tod, Wiedereingliederung und Wiedergeburt wandelt sich der Status des Individuums hinsichtlich seiner sozialen Altersklasse, seiner Rechte und Pflichten, seiner familiären, beruflichen oder sakralen Funktion, kurz: hinsichtlich seines ontologischen und gesellschaftlichen Zustands. Es kehrt als ein anderes aus räumlicher Abwesenheit und sozialem Tod zurück²⁶⁸. Doch die Entfernung des Initiationskandidaten aus der Gemeinschaft drückt nur in besonders sichtbarer Weise das aus, worum es bei allen Initiationsriten geht. Sie bestehen nach Eliade erstens aus einer »paradoxen, übernatürlichen Erfahrung des Todes, der Auferstehung oder der Wiedergeburt« und ahmen, da diese Prüfung von Göttern, Kulturheroen oder Ahnen gestiftet ist, zweitens immer auch ein übermenschliches Verhalten nach. An den Initiationsriten zeigt sich, »dass der religiöse Mensch *sich anders will*, als er sich auf ›natürlicher‹ Ebene vorfindet, dass er bestrebt ist, sich nach dem idealen [...] Bild *zu machen*. [...] In den Initiationsszenarien [...] bedeutet der Tod das Überschreiten der profanen, nicht geheiligten Seinsweise, der Seinsweise des ›natürlichen Menschen‹, der vom Heiligen nichts weiß und ein Blinder im Geiste ist. Das Mysterium der Initiation enthüllt dem Neophyten nach und nach die wahren Dimensionen der Existenz: die Initiation führt ihn in das Sakrale ein und verpflichtet ihn dadurch, seine Verantwortung als Mensch auf sich zu nehmen. Halten wir dieses wichtige Faktum fest: der Zugang zum geistigen Leben wird in allen archaischen Gesellschaften durch einen Symbolismus von Tod und Neugeburt ausgedrückt.« Dieser Symbolismus, der in den Tod, die kosmische Nacht, ins psychische Chaos führt, um hernach einen neuen, wissenden Menschen zu gebären, spielt auch in der antiken Philosophie – Sokrates als Hebamme des wahren Menschen –, im Buddhismus, Hinduismus, Juden- und Christentum eine bedeutende Rolle. »Von einer Religion zur andern, von einer Gnosis oder Weisheitslehre zur andern bereichert sich das uralte Thema der

268 Siehe van Gennep 2005: 78–113.

zweiten Geburt mit neuen Werten, die manchmal den Gehalt der Erfahrung von Grund auf verändern. Doch immer bleibt ein gemeinsames Element, eine unveränderliche Größe, die man auf folgende Art definieren könnte: *wer Zugang zum geistigen Leben erlangen will, muss der profanen Seinsweise absterben und neu geboren werden.*«²⁶⁹

Der dritte Schritt auf dem Weg zum Paradies, bei dem der zukünftige Selbstmordattentäter in den Kreis der Gotteskämpfer aufgenommen wird oder sich selbst aufnimmt, kann als ein solcher Zugang zum geistigen Leben, als ein *Sich-Machen* nach dem idealen Bild, als ein Überschreiten der profanen Seinsweise begriffen werden. Das ganz Andere, das Übernatürliche ragt schon in ihn hinein. Auf den ersten Blick sieht es so aus, als ob der äußere und innere Rückzug von vormaligen Beziehungen, Tätigkeiten und Gewohnheiten und die dadurch verursachte Verengung des Lebens, die den zweiten Schritt kennzeichnen, nun durch eine Öffnung nach außen zurückgenommen werden. Doch diese Öffnung nach außen, die aus Reisen, neuen Kontakten, praktischen Lern- und Planungsprozessen besteht, ist nur eine scheinbare. Letztendlich führt sie tiefer hinein in den engen Kreis terroristischer Netzwerke und Zellen, in die Geheimhaltung und Maskierung. Doch im Moment der größtmöglichen Verengung zeigt sich plötzlich eine außerordentliche und grandiose Öffnung, geht eine Tür auf, die aus dem nun ganz eingegengten Leben hinaus führt in eine geistige Seinsweise, die ihrerseits schon auf den transzendenten Weiteraum verweist. Der orthodoxe Islam kennt keine Heiligen, sehr wohl aber geheiligte Orte und Lebensweisen, die dadurch geheiligt sind, weil sich in ihnen das Göttliche als Anwesenheit und Gesetz offenbart. Und eine solche Offenbarung – zugesprochen von Führern islamistischer Netzwerke oder sich selbst – ist mit der »Weihe« zum Gotteskämpfer und Märtyrer verbunden. Nun ist und handelt man im Namen Gottes, lebt ein geheiligtes Leben, das sich auf ihn hin ausrichtet und gleichzeitig in seinem Namen und zu seinem Wohlgefallen im menschlichen Leben eine islamistisch verstandene Verantwortung übernimmt. Mit der Aufnahme in den Kreis der Dschihadisten hat der vormalige Kandidat eine Grenze überschritten und ist – durch die Passage initiierender Riten und praktischer Abläufe hindurch –, auf der anderen Seite, in einer geheiligten Seinsweise angekommen. Er ist ein Neu- oder Wiedergeborener, sein altes Leben zu Ende. Er hat eine scharf

269 Eliade 1990: 162, 165, 173.

umrissene soziale und religiöse Identität bekommen und kann durch den Moment eines symbolischen Todes hindurch vielleicht zum ersten Mal im Leben die Frage »Wer bin ich?« beantworten.

Doch was geschieht mit seiner Vergangenheit? Was geschieht mit den emotionalen Bindungen an Eltern, Geschwister, Ehepartner und Kinder, mit den heimatlichen Räumen, mit Gewohnheiten, die aufgegeben wurden, mit den sozialen, schulischen oder beruflichen Zusammenhängen, in denen jeden Tag gelebt und gearbeitet wurde, mit den Fähigkeiten und Fertigkeiten, die man sich angeeignet hat, und mit den anziehenden Bestandteilen des Lebens, seien sie nun muslimischer oder westlicher Provenienz? Auch wenn es erst einmal nicht so aussieht, so kann doch vieles ins neue Leben mit hinüber genommen werden, sei es in der Phantasie, sei es in der Realität. Die neue Seinsweise ist ja auch deswegen geheiligt, weil sie nie nur für das jeweilige Individuum bestimmt ist, sondern immer auch für andere angenommen wird. So nimmt der Gotteskämpfer die eigene kleine und die große muslimische Gemeinschaft mit hinüber ins neue Leben, da er nun dabei ist, für deren Boden, Ehre und kommende Macht zu kämpfen und sich für sie zu opfern. Als Stellvertreter aller leidenden Muslime hebt der Gotteskämpfer auch seine eigenen, im profanen Leben verlorenen Beziehungen auf eine höhere Ebene. Als Märtyrer kann er seine Angehörigen mit ins Paradies hinüberretten und manchmal schon auf Erden einen besseren sozialen Status für sie erreichen. Was seine eigenen Fähigkeiten und Fertigkeiten betrifft, die er sich im Laufe von Ausbildung, Studium, Arbeit und Lebenserfahrung angeeignet hat, so kann er sie jetzt ganz oder teilweise in den Dschihad einbringen, sie nützlich bei der Planung und Durchführung terroristischer Anschläge verwenden. Und nochmals haben wir die Frage zu stellen, ob vielleicht beim dritten Schritt auf dem Weg zum Paradies die Integration der beiden Erlebnismodalitäten von Ehrlich gelingt, die paradoxe Vereinigung von Sein und Tun. Erst sie gibt dem Individuum eine soziale Identität, führt es in die Welt der Erwachsenen ein, verknüpft das Gefühl innerer Erfüllung mit dem eigenen Handeln und Tun. Das könnte nun, da alte und neue Fähigkeiten und Fertigkeiten in den Glaubenskampf eingebracht werden, der Fall sein. Dem widerspricht jedoch, dass dieser Integrationsprozess zum einen nicht mehr auf »natürlicher« Ebene, in der *profanen Seinsweise* (Eliade) stattfindet, und dass in ihm zum anderen alles Sein und Tun, das nicht ins strenge Bild eines initiierten Gotteskämpfers passt, verworfen wird.

Schon beim zweiten Schritt auf dem Weg zum Paradies waren wahres und falsches, erlaubtes und verbotenes Sein und Tun unterschieden und klassifiziert worden, was die Orientierung in einer komplexen Welt wesentlich erleichterte, das Potential möglicher äußerer und innerer Konflikte und Ängste verringerte, das Individuum erhob und ihm eine Perspektive gab. Während sich nun die anvisierte Perspektive zu verwirklichen beginnt, kann und muss noch schärfer das falsche oder verbotene Sein und Tun abgewiesen werden. Alles, was für den westlichen und muslimischen Feind steht, alle lasterhaften Versuchungen, die von ihm ausgehen, sind jetzt endgültig abzuwerfen und als dekadent, abscheulich oder sogar unmenschlich zu klassifizieren. Das Ende der *sozialen Pubertät* (Gennep) durch das Sich-Machen zum Gotteskämpfer geht also einher mit einem strengen Selektionsprozess. Nur das, was als purifiziertes Sein und Tun noch übrig bleibt, wird Bestandteil der neuen Identität, der geheiligten, schon jenseits des profanen Lebens stehenden Existenz. Dieser Prozess kann an einem Beispiel deutlich gemacht werden. So verwirft Mohammed Atta seine eigene Diplomarbeit, die er 1999 kurz vor seiner Reise nach Afghanistan abschließt, mit folgenden Worten: »Mein Gebet und meine Opferung und mein Leben und mein Tod gehören Allah, dem Herrn der Welten.«²⁷⁰ Das könnte bedeuten: Mein Sein und Tun gehört nicht mehr dieser Diplomarbeit, sie ist genauso null und nichtig wie mein zukünftiges Leben als Architekt und Stadtplaner. Was ab jetzt zu mir gehört, was ich ab jetzt bin und tue, ist ein Leben und Sterben in Gott und das heißt, ein geheiligtetes Leben und Sterben.

Wie sieht so ein Leben aus? Recht profan. Es steht unter der Knute der Maskierung, mit der die eigenen Absichten und Überzeugungen verborgen werden müssen. Wir besitzen eine minuziöse Beschreibung der Lern- und Planungszeit für den 11. September, die Einsicht in die logistischen, psychischen und intellektuellen Anforderungen des klandestinen Lebens gibt. Rund fünfzehn Monate lang leben die neunzehn Attentäter in den Vereinigten Staaten von Amerika, vier von ihnen lernen in Flugschulen das Fliegen von Passagiermaschinen, einige lassen sich im Nahkampf ausbilden, einige sorgen für wechselnde Wohnungen, Geld und Nahrung. In dieser Zeit passen sich alle an den Kleidungs- und Lebensstil des Feindes an und wandern auf dem schmalen Grat zwischen korrektem Sozialverhalten und schützender Abschottung. Beson-

270 Zitiert nach Aust/Schnibben 2002: 176.

ders das Lernen vom Feind stellt immer wieder hohe Anforderungen an die Selbstbeherrschung und greift das erhabene Selbstwertgefühl der Glaubenskämpfer an. »Jarrahs Mission in Amerika ist so schwierig wie die der anderen Verschwörer. Er muss in der Lage sein, über ein Jahr lang im Land des Feindes zu leben. Er muss bereit sein, dem Feind zu gehorchen, sich von ihm unterweisen zu lassen in all den Fertigkeiten, die er und die anderen Attentäter brauchen, um ihre Mission durchzuführen. Er muss bereit sein, den Feind kennen zu lernen, mit ihm zu feiern, zu lachen. Und ihn dann immer noch töten zu können.« Während Jarrah diesen Spagat relativ gut gelaunt bewältigt und auch sonst die Annehmlichkeiten des amerikanischen Lebens eher genießt als meidet, hat Atta große Schwierigkeiten, sich an den Feind anzupassen. »Atta läuft oft schlecht gelaunt zwischen den Flugzeugen herum und macht allen klar, dass er nicht hier ist, um Freundschaften zu schließen. Nach einer Weile geht Dekkers (Fluglehrer, E.H.) Attas mürrisches Gesicht auf die Nerven. Er nimmt Atta beiseite, rät ihm, seine Einstellung zu seinen Mitmenschen gehörig zu überdenken. Im Oktober wechseln Atta und Shehhi für drei Wochen zur ›Jones Aviation Flying Service‹ in Sarasota, Florida. Wieder fallen sie unangenehm auf; Fluglehrer Tom Hammersley: ›Atta wusste alles besser.‹ Sie kehren zurück zu Huffman. Auch Anne Greaves findet Atta unsympathisch. Sie ist eine Flugschülerin und fliegt häufig mit ihm, und wenn sie mit ihm im Cockpit sitzt, möchte sie manchmal mit ihrer Hand vor Attas Gesicht wedeln, um ihn aus der beängstigenden Starre zu holen, in die er beim Fliegen verfällt. Atta erinnert sie an einen Roboter. Shehhi ist das genaue Gegenteil von Atta. Greaves vergleicht Shehhi mit einem tapsigen Bären, der immer lacht und Atta folgt wie dessen Leibwächter.« »Hanjour hat mit allem Probleme: mit den Starts, mit den Landungen, mit den Kurven. Er ist nervös und unkonzentriert. [...] Susan (Zimmervermieterin, E.H.) hilft dem verzweifelten Hanjour, der bei jeder Gelegenheit knallrot anläuft und kaum ein Wort Englisch spricht, seine Formulare für diverse Flugschulen auszufüllen. [...] (Sie) hat das Gefühl, als würde Hanjour in einem Schneckenhaus leben. Vor Amerika hat der angehende Pilot höllischen Respekt, und am deutlichsten ist seine Hilflosigkeit in der Gegenwart von Frauen.«²⁷¹

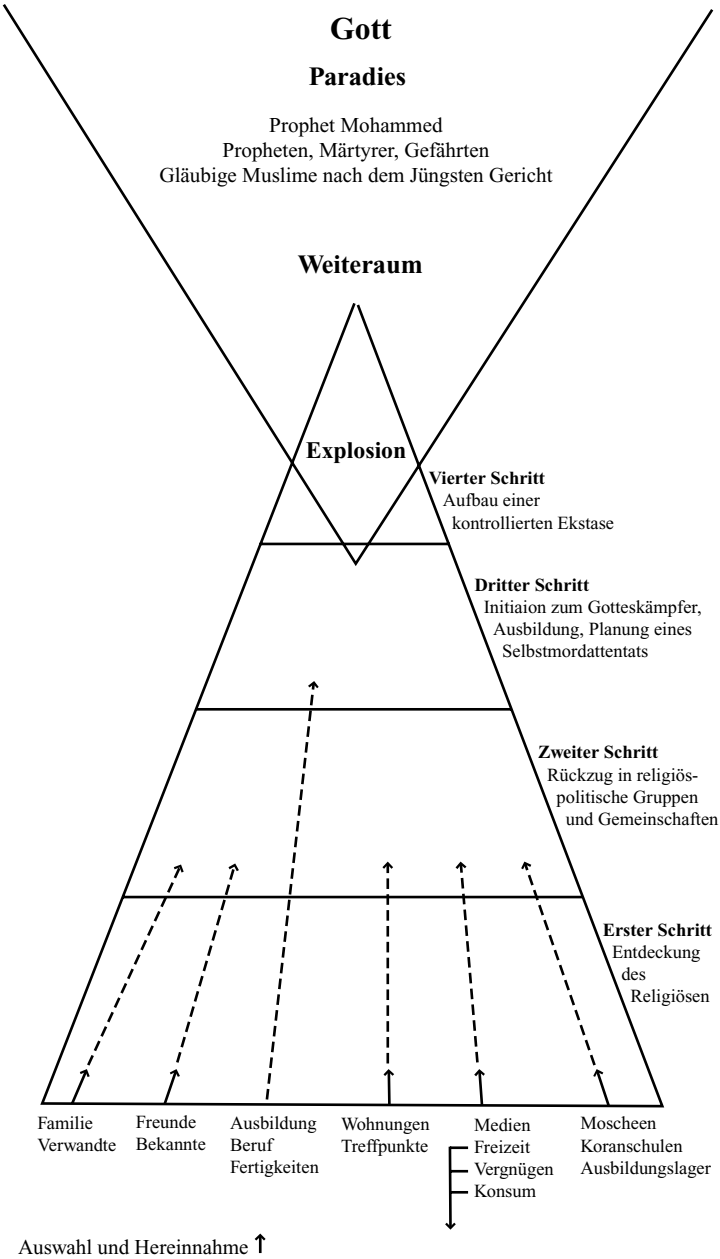
271 Aust/Schnibben 2002: 24f, 22f.

Wir haben es hier nicht nur mit unterschiedlichen Charakteren und Graden der Verdrängung zu tun, sondern auch mit unterschiedlichen Graden des Bewusstseins darüber, ein geheiligttes Leben zu führen. Bei Atta ist es am deutlichsten ausgeprägt. Umso schwerer fällt ihm die Anpassung an den Feind, die Selbsttechnik der Maskierung, die Tyrannei sich selbst gegenüber, während er zu anderen oft kalt, herablassend und herrisch ist, allzu deutlich seine Überlegenheit über sie ausdrückt. So scheint es kein Zufall zu sein, dass gerade Atta es ist, der das ganze Unternehmen zwei Mal gefährdet, und zwar mit seinem auffälligen Fahrstil. Am Steuer eines Autos scheint er seinen mühsam unterdrückten Gefühlen ein wenig freien Lauf zu lassen. Und diese kommen, wenige Tage vor dem Anschlag, auch bei den anderen in Form von Streitereien in Kneipen, Discotheken und Bars an die Oberfläche. »So kurz vor dem Anschlag scheinen sie kaum mehr Angst vor der Entdeckung zu haben. Sie fühlen sich unverwundbar, sie sind stark. Sie fordern Amerika heraus. Ihr wisst nicht, wer wir sind. Aber wir werden euch ins Mark treffen. Und ihr ahnt nichts, gar nichts.«²⁷² Fünfzehn Monate Maskierung liegen hinter ihnen, in denen sie unentdeckt bleiben müssen, sich ihrem Anschlag vorsichtig annähern, aus Fehlern lernen, improvisieren, sich vorantasten. Sie sind allein. Sie stehen nicht wie palästinensische Selbstmordattentäter in der Obhut einer hierarchischen Organisation, die sie nach außen hin abschirmt und bei allen Schritten anleitet. Sie müssen sich selbst eine Maske aufbauen und sich selbst geistlicher Mentor und Kritiker sein. Der globale Dschihad bringt Individuen hervor, die nach ihrer Initiation oder Selbstinitiation fast nur noch geistig mit islamistischen Netzwerken in Verbindung stehen. Diese können zwar die Vorbereitung terroristischer Anschläge finanziell unterstützen, aber ansonsten nur wenig Hilfe leisten. Der globale Gotteskämpfer ist eher Eremit als Mönch eines Klostersverbandes. Was ihn praktisch hält und trägt, ist allein seine kleine Gruppe und die Kunst der Maskierung. Die Maske, die sich wie ein Treibhaus über Individuum und Gemeinschaft wölbt, schützt vor Entdeckung durch den äußeren Feind, wehrt als strenge Übung in Selbstkontrolle und Selbstdisziplin die eigenen seelischen Schwächen ab und hält die Gruppe zusammen. Es sind also vornehmlich zwei Techniken des Selbst, die den dritten Schritt zum Paradies kennzeichnen: die eher pathetische Praktik der Initiation und die

272 Aust/Schnibben 2002: 38.

kühle bis kalte Selbsttechnik der Maskierung. Die schon bekannten verbalisierenden, agonalen und apathisch-ekstatischen Selbsttechniken des Gesprächs, der Lektüre, der asketischen kultischen Pflichtausübung und der inbrünstigen Koranrezitation setzen sich auch in der dritten Phase unter dem Schutz der Maske fort. Doch was bedeutet, wenige Tage vor dem Anschlag, der Faustschlag gegen die schützende Hülle des Glasgehäuses, der unter Kontrolle gehaltene Ausbruch, bei dem es immer um zu bezahlende Rechnungen geht und Mohammed Atta ausruft, dass sie Piloten von American Airlines sind? Er ist schon Bestandteil des vierten Schritts auf dem Weg zum Paradies, er signalisiert, dass sie in der letzten Phase angekommen sind.

Der Weg zum Paradies



Kontrollierte Ekstase: Der letzte Schritt im sakralen und technischen Raum

Der letzte Tag [...] wirkte fast rein mechanisch auf ihn, als hätte ihn irgendwer bei der Hand genommen und mitgezogen, unwiderstehlich, blindlings, mit übernatürlicher Macht, die keinen Widerspruch duldete, genauso, als wäre er mit einem Stück seiner Kleidung in das Rad einer Maschine gekommen und würde jetzt mitgerissen.

SCHULD UND SÜHNE

»Nun hatte er noch fünf Minuten zu leben, nicht länger. Er erzählte, dass diese fünf Minuten ihm wie eine unendlich lange Zeit vorgekommen wären, wie ein unermesslicher Reichtum; er glaubte, dass er in diesen fünf Minuten noch so viele Leben durchleben würde, dass er in diesem Moment nicht an seinen letzten Augenblick zu denken brauchte [...]. Die Ungewissheit und der Widerwille vor diesem Neuen, das ihn erwartete und im nächsten Augenblick eintreten musste, waren furchtbar; er sagte aber, dass nichts in diesem Augenblick für ihn qualvoller gewesen sei, als der unausgesetzte Gedanke: ›Wenn ich doch nicht sterben müsste! Wenn das Leben zurückkehren könnte! Welch eine Unendlichkeit! Und alles wäre mein! Dann würde ich jeden Augenblick in eine Ewigkeit verwandeln, ich würde nichts vergeuden, mit jeder Minute geizen und ganz gewiss keine umsonst verstreichen lassen!‹ Er sagte, dass dieser Gedanke sich schließlich in einen solchen Grimm verwandelt hätte, dass er sich geradezu gewünscht hätte, schneller erschossen zu werden.«

DER IDIOT

»Es ist seltsam, dass in diesen allerletzten Sekunden kaum jemand ohnmächtig wird! Im Gegenteil, der Kopf ist unheimlich lebendig und tätig, vermutlich arbeitet er stark, stark, stark, wie eine Maschine in vollem Gang [...]«

DER IDIOT

Er dachte unter anderem daran, dass es in seinem epileptischen Zustand eine Phase unmittelbar vor dem Anfall gab [...], da plötzlich inmitten von Trauer, seelischem Dunkel und Niedergeschlagenheit sein Gehirn für Augenblicke aufflammte und seine sämtlichen Lebenskräfte sich zu einer unvorstellbaren Anspannung steigerten. Das Gefühl des Lebens und des eigenen Bewusstseins verzehnfachte sich beinahe in solchen Augenblicken, die wie Blitze waren. Den Kopf, das Herz erhellte ein unvorstellbares Licht; alle Erregungen, alle seine Zweifel, alle Unruhe lösten sich gleichsam in einem Frieden, waren aufgehoben in einer höchsten Ruhe voll klarer, harmonischer Freude und Hoffnung, voller Weisheit und letztem Grund. Aber diese Augenblicke, dieses Aufscheinen, waren erst die Vorahnung jener letzten Sekunde (nie länger als eine Sekunde), mit der der eigentliche Anfall begann. Diese Sekunde war natürlich unerträglich. Wenn er über diesen Moment später, wieder im normalen Zustand, nachdachte, pflegte er sich selber zu sagen: Sind doch alle diese Blitze und dieses Aufscheinen des höchstens Selbstempfindens und Selbstbewusstseins, folglich auch des ›höheren Seins‹, nichts anderes als eine Krankheit, eine Störung des Normalzustandes und somit keineswegs ein höheres Sein, sondern sie müssen, ganz im Gegenteil, zum niedrigsten gerechnet werden. Und doch zog er zu guter Letzt den durchaus paradoxen Schluss: »Was bedeutet es schon, wenn es auch eine Krankheit ist?« sagte er sich endlich. »Was bedeutet es schon, wenn diese Spannung nicht normal ist, wenn das eigentliche Resultat, wenn die Minute dieser Empfindung, im nachhinein, im gesunden Zustand, in der Erinnerung sich als höchste Harmonie und Schönheit erweist und ein unerhörtes, bisher ungeahntes Gefühl von Fülle, Maß, Friede und ekstatisch anbetendem Einssein mit der höchsten Synthese des Lebens schenkt?«

DER IDIOT

Nachdem die Planungen abgeschlossen sind, Zeit und Ort des Selbstmordattentats feststehen, beginnt der vierte und letzte Schritt auf dem Weg zum Paradies. Er ist der kürzeste von allen. Er umfasst die letzten Stunden oder Tage vor dem Attentat, in denen gezielt eine kontrollierte Ekstase hervorgerufen wird, zu der auch das erhabene Lächeln gehört. Voll und ganz in eine Atmosphäre des Sakralen eingetaucht, ist der vierte Schritt ausschließlich einem geheiligten Leben gewidmet. Zu diesem kann es gehören, dass der Gotteskämpfer aus seiner Verborgenheit heraustritt, sich zu seiner Absicht bekennt und in Wort, Bild und Schrift, in einem auch manchmal sehr persönlich gehaltenen Vermächtnis bekundet, was ihn zur Tat geführt hat und welches sein letzter Wille

ist. Die Maske, die über dem ganzen dritten Schritt lag, wird nun abgestreift und ein dem profanen Leben abgestorbenes und als Märtyrer neu geborenes Individuum zeigt sich der Öffentlichkeit. Dieser Moment der Aufdeckung, der Apo-Kalypse im wörtlichen Sinn, war den globalen Gotteskriegern im amerikanischen Feindesland verwehrt. Ihre Ausbrüche wenige Tage vor dem 11. September können als eine Art Ersatzhandlung für die fehlende Selbstdarstellung als Märtyrer begriffen werden. Doch dieses Schicksal teilen die Täter des 11. September mit der überwältigenden Mehrheit der Selbstmordattentäter, die kein religiös-politisches oder persönliches Zeugnis hinterlassen.

Was bei den relativ wenigen Selbstdarstellungen auf Tonband, Videofilm und Papier festgehalten wird, ist höchst unterschiedlich. Es kann sich um Aufnahmen handeln, die ausschließlich der Propaganda dienen, die dementsprechend bearbeitet sind und bei denen der Märtyrer selbst nicht zu Wort kommt. Das ist der Fall bei dem im letzten Abschnitt eingangs erwähnten Video, welches das Selbstmordattentat des in Deutschland aufgewachsenen Türken Cüneyt Ciftci in den afghanischen Bergen zeigt. Hier agiert der Attentäter, der weiß, dass er gefilmt wird, als ein stummer Schauspieler seiner selbst. Auch bei Fotos, die im Internet veröffentlicht werden und den Märtyrer mit Insignien wie Maschinenpistole und Kopftuch zeigen, bleiben die Täter stumm. Anders sieht die Sache schon bei einem Video aus, das den in England geborenen Sidique Khan zeigt. Er ist einer der vier Selbstmordattentäter aus pakistanischen Emigrantenfamilien, die im Juli 2005 über fünfzig Menschen im Londoner Verkehrssystem töteten. In diesem Video erläutert der 30-jährige Lehrer und Vater einer kleinen Tochter in seinem stark regional gefärbten Englisch seine religiös-politischen Motive, bezieht sich auf sein »Volk«, die Muslime, den »geliebten« Osama Bin Laden, bezeichnet sich als Soldat im Krieg und schließt damit, dass er selbst und »Tausende« »alles aufgeben« haben für das, »was wir glauben«²⁷³. Die meisten Zeugnisse von Selbstmordattentätern stammen jedoch aus dem Nahen Osten, aus den Reihen von Hisbollah, Hamas und Islamischer Dschihad. Eine Analyse von 15 Hisbollah-Videos stellt als herausragendes Merkmal des bereiten Selbstmordattentäters eine ruhige Losgelöstheit (serene disengagement) fest, auf die sechs Indizien hinweisen: ein verhaltenes Lächeln, ein distanzierter Blick, kein Augen-

273 Siehe <http://www.spiegel.de/panorma/0,1518,druck-372748,00.html>

kontakt mit dem Interviewer, eine geneigte Körperhaltung, langsame Reaktionen und der Ausdruck inneren Friedens. Zusammen mit anderen Beobachtungen kann davon ausgegangen werden, »dass schiitische Terroristen zum Zeitpunkt ihrer Opferbereitschaft sich in Ruhe von ihrer säkularen Umwelt gelöst haben und in die Kontemplation ihres versprochenen Aufstiegs in den Himmel versunken sind.«²⁷⁴ Was die fünfzehn Selbstmordattentäter ihren Interviewern gesagt haben, wird nicht berichtet.

Über die Gedanken und Gefühle von palästinensischen Selbstmordattentätern, so wie sie sich in ihrem letzten Willen bekunden, wissen wir mehr. Während die politisch-militärischen Führungen von Hamas und Islamischer Dschihad das Selbstmordattentat vornehmlich als ein Kriegsinstrument ansehen und es strategisch-taktisch einsetzen, geht es den Selbstmordattentätern vor allem um drei Motive, die die Religion und ihre eigene Identität betreffen. Das erste Motiv kreist um den Dschihad als eine Pflicht gegenüber Gott und der palästinensischen Gemeinschaft und den Wunsch, die eigenen, schmerzhaft erkannten Pflichtversäumnisse wieder gutzumachen. So schreibt 2001 ein Selbstmordattentäter in sein Vermächtnis: »Mein Herz schmerzte, wenn ich Koranverse hörte, und meine Seele zerriss, wenn ich mir meine Unzulänglichkeiten und diejenigen der Muslime bei der Erfüllung unserer Pflichten im Kampf auf dem Weg des allmächtigen Gottes bewusst machte.« Ein anderer stellt 2002 seinem Vater die rhetorische Frage: »Wenn ich meine Religion nicht verteidige, mein Land und meine heiligen Stätten, und auch ein anderer tut dies nicht, wer wird dann das Land und die heiligen Stätten befreien?«

Das zweite Motiv, das in den Vermächtnissen angesprochen wird, betrifft die eigene Identität als Märtyrer. Ein Märtyrer zu sein wird als ein Privileg aufgefasst, als eine Bestätigung der eigenen Glaubensfestigkeit, Charakterstärke und Auserwähltheit. In diesem Kontext klingen auch die Themen der Wiedergeburt als Märtyrer und der erlösenden Kraft des Selbstopfers an, welches auch die eigene Gemeinschaft erlösen kann. So werden immer wieder Vorschläge für ein besseres zukünftiges Leben unterbreitet. »Wir singen keine Todesgesänge, sondern tragen die Hymne des Lebens vor [...]. Wir sterben, damit zukünftige Generationen leben können.« »Meine lieben Brüder und Schwestern:

274 Schbley 2003: 117 (Übersetzung E.H.)

Vergebt mir jeden Irrtum oder Fehltritt in meinem Urteil über euch. [...] Ich bitte euch dringend, für meine Mutter und meinen Vater zu sorgen und darin nicht nachzulassen. [...] Seid unter den Geduldigen und Standhaften und haltet euch eng an Gottes Religion. Begleitet eure Kinder in die Moschee und lehrt sie, den Koran zu lesen, zum Rezitationsunterricht zu gehen und den Dschihad und das Märtyrertum zu lieben.« Am distanzierten, fast predigenden Ton zeigt sich das neue große Selbstbewusstsein, das Wissen, dass in der palästinensischen Gesellschaft die Worte eines Märtyrers ein großes Gewicht haben, und die Tatsache, dass der »lebende Märtyrer« schon nicht mehr unter den Lebenden weilt, dass er das profane Dasein hinter sich gelassen hat.

Dem, was nun kommt, ist das dritte Motiv gewidmet. Es kreist um die Belohnungen im Jenseits und für die eigene Familie. »Gott hat im Himmel 100 Ränge für diejenigen heiligen Kämpfer vorbereitet, die auf Seinen Wegen streiten. [...] Oh Vater und Mutter, meinem Herzen am Teuersten; oh Brüder, Schwestern und Freunde, das Leben in der Nähe Gottes ist das beste aller Leben und besser als das Leben selbst, insbesondere eins, das von arroganten Tyrannen beherrscht wird.« In vielen Vermächtnissen werden die Eltern um Verzeihung gebeten und sie daran erinnert, dass der Märtyrer am Tag des Jüngsten Gerichts für siebenzig Familienmitglieder Fürbitte einlegen kann. »Seid nicht traurig und weint nicht darüber, dass wir im Himmel sind. [...] Empfängt die Nachricht meines Märtyrertums in gehobener Stimmung (elation) und lobt Gott, da es ein Tag zum Feiern ist.«²⁷⁵

Auch wenn sich in diesen Vermächtnissen das ausdrückt, was die Selbstmordattentäter in den vorangegangenen Phasen über Monate oder Jahre hinweg gehört, gelernt und sich eingeprägt haben, wäre es dennoch verfehlt, von einer kruden Indoktrination auszugehen. Wir befinden uns mitten in einer entwickelten Märtyrerkultur, in der sich individuelle Motive, Strategien von militanten Organisationen und lang andauernde Konflikte ineinander verflochten haben. In dieser Märtyrerkultur, die durch Erzählungen, Rituale, Embleme und Zeremonien gestützt wird, ist Selbstopferung legitim und wird verehrt. Auch die Eltern und Geschwister, an die sich viele Vermächtnisse richten, sind – ob sie wollen oder nicht –, in diese Märtyrerkultur eingebunden. Sie

275 Zitate und Inhaltsanalyse der Vermächtnisse in Hafez 2006: 175–177 (Übersetzung E.H.).

kann den Schmerz über den Verlust eines Sohnes oder einer Tochter mildern. Doch keine Kultur umfasst das Individuum ganz. Eine Mutter, danach befragt, was sie getan hätte, wenn sie gewusst hätte, was ihr Sohn plant, antwortete auf diese Frage mit folgenden Worten: »Ich hätte ein Hackmesser genommen, mein Herz geöffnet und ihn tief hineingestopft. Dann hätte ich es fest zugenäht, um ihn in Sicherheit zu bringen.«²⁷⁶ Noch sicherer als das Herz seiner Mutter erschien ihrem Sohn ein anderer Ort, ein Ort nicht von dieser Welt, ein Ort in der Nähe Gottes. Wie er ihn zu erreichen hoffte, welche Selbsttechniken er beim letzten Schritt zum Paradies einsetzen konnte, soll nun, gestützt auf palästinensische Zeugnisse und die »Geistliche Anleitung« für die Attentäter des 11. September, gezeigt werden.

Der vierte und letzte Schritt, sagten wir, ist der kürzeste von allen und ganz einem geheiligten Leben gewidmet. Entscheidungen müssen nun nicht mehr getroffen werden. Die Initiation als Gotteskämpfer und »lebender Märtyrer«, die Attentatsvorbereitungen und das maskierte Leben sind Vergangenheit. Die letzten Stunden oder Tage sind ausgefüllt mit litaneiartigen Rezitationen von Koranversen und heiligen Formeln, Gebeten, Bitten um die Vergebung der Sünden und den Beistand Gottes, kontemplativer Versenkung und Reinigungsritualen. Mit diesen Praktiken sollen Seele, Geist und Körper ganz auf das Paradies und Gott ausgerichtet, alles Störende aus der profanen Welt und dem eigenen Inneren abgehalten und sich ausschließlich auf den allerletzten Schritt konzentriert werden. Im Dauerzustand inbrünstiger Gottesanbetung, in dem nach Aussage eines palästinensischen Attentäters er selbst und seine beiden Mitkämpfer »schwebten« und »schwammen«, entsteht das Gefühl, »in die Ewigkeit einzugehen«, der fast optische Eindruck, dass das Paradies »sehr, sehr nah ist – gerade vor unseren Augen«²⁷⁷. Unterstützt wird die ununterbrochene Ausrichtung auf Gott und das Paradies durch geistliche Mentoren, die die Aufmerksamkeit auf das Jenseits und die Belohnungen in ihm lenken und, bei Anzeichen von Ängsten und Zweifeln, den Entschluss des Gotteskämpfers festigen. Die Ängste, die in diesem kurzen Zeitraum auftauchen, betreffen nicht allein den bevorstehenden Tod, sondern in hohem Maße auch die Gefahr, in diesem entscheidenden Moment vor Gott, der Gemeinschaft und sich selbst zu ver-

276 Zitiert nach Hassan 2001: 14 (Übersetzung E.H.).

277 Zitiert nach Hassan 2001: 3, 10 (Übersetzung E.H.).

sagen. Eine weitere Unterstützung bekommt der Selbstmordattentäter durch die Videoaufnahmen, Tonbänder oder schriftlichen Aufzeichnungen, die er produziert und in denen er seinen Willen für sich selbst und andere bekundet und dargelegt hat. Diese Dokumente immer wieder zu hören, anzusehen oder zu lesen, sich selbst als ein Entschlossener und Bereiter zu erkennen und anzuerkennen, sich im eigenen Bild als Märtyrer zu spiegeln, verdoppelt und bestätigt auf einer höheren Ebene noch einmal die eigene Absicht und trägt über mögliche Einbrüche der Opferbereitschaft hinweg.

Alle diese Praktiken sind uns bekannt. Litaneiartige Rezitation von Koranversen und heiligen Formeln, Gebet, Sündenbekenntnis und kontemplative Versenkung gehören zu den apathisch-ekstatischen Selbsttechniken, so wie sie in der sufistischen Mystik entwickelt wurden. Diese Selbsttechniken sind darauf angelegt, störende Reize aus der Außen- und Innenwelt abzuwehren und das Individuum in eine Art Trance, einen ekstatisch-schwebenden Zustand jenseits vom profanen Raum- und Zeitgefühl zu versetzen. In diesem Zustand weitet sich der begrenzte und ausdifferenzierte Raum der Lebenswelt in den unendlichen Raum der Weite und die lineare Zeit in ein Gefühl der Ewigkeit. Die Suspendierung von profanem Raum und profaner Zeit wird als ein euphorischer Glückszustand erlebt, als innere Erhebung, als die »glücklichsten Tage meines Lebens«, wie es ein gescheiterter Selbstmordattentäter ausdrückt. Die apathisch-ekstatischen Selbsttechniken werden von agonalen ergänzt und begleitet, die den ekstatisch Schwebenden an seine irdische Mission zurückbinden. Rituelle Waschungen, bei denen immer auch der eigene Körper empfunden wird, bedeuten im Kontext des Kleinen Dschihad die Reinigung von der profanen und sündigen Welt und den Eintritt in einen quasi-klösterlichen Zustand der Weltentsagung. In ihm vergegenwärtigt und bestätigt der Selbstmordattentäter noch einmal seine Intention, wobei ihm geistliche Mentoren und seine eigenen Aufzeichnungen helfen. Die Erneuerung der Intention (*niyya*) hat nicht allein den Zweck, gegen aufkommende Ängste und Zweifel anzukämpfen und sich von persönlichen Wut- und Rachegefühle zu befreien, sondern der bevorstehenden Tat auch die Würde eines Rituals zu geben²⁷⁸. Mit diesen Selbsttechniken sollen alle Anteile des niederen Selbst – Sinn-

278 Zu *niyya* siehe The Encyclopaedia of Islam 1995, Vol. VIII: 66f und Kippenberg 2004: 69.

lichkeit, Habgier und Egoismus, unkontrollierte Affekte und Gefühle, Stolz und Selbstsucht – bekämpft und der Krieg bei klarem Verstand allein um Gottes willen geführt werden. Mit den apathisch-ekstatischen und agonalen Selbsttechniken, die über viele Stunden oder auch Tage hinweg praktiziert werden, löst sich der Selbstmordattentäter gänzlich vom profanen Leben ab und konzentriert sich ausschließlich auf Gott, das Paradies und seine von Gott verliehene Mission. Dabei gerät er in den Zustand eines beherrschten Außer-sich-Seins, einer kontrollierten Ekstase, die unmittelbar in die *tätige unio mystica* des Selbstmordattentats einmündet und in ihr ihren Höhepunkt hat²⁷⁹.

Doch, und diese Frage muss jetzt gestellt werden, auf welche Art von Tod wird sich hier vorbereitet? Ist der Märtyrertod ein echter, ein wirklicher Tod? Wird er als ein solcher wahrgenommen – oder eher als der leicht zu verschmerzende »Biss einer Mücke«? Vielleicht liegt aber auch der Tod schon hinter dem Selbstmordattentäter, vor dem sich dann nichts als das ewige Leben auftut? Im kurzen Zeitraum unmittelbar vor der Tat steht unter anderem ein Koranvers im Zentrum der Meditation, der schon von Abdullah Azzam vielfach verwendet und kommentiert wurde: »Und du darfst ja nicht meinen, dass diejenigen, die um Gottes willen getötet worden sind, wirklich tot sind.« (Sure 3,169) Wie ist das zu verstehen? Hält man sich an die von Azzam zusammengestellten Vorschriften über den Umgang mit Märtyrerleichen, dann bedeutet dieser Vers, dass der Märtyrer zwar physisch tot, aber metaphysisch (bei Gott) lebendig ist. Für jeden gläubigen Muslim oder Christen gibt es die Hoffnung, am Jüngsten Tag von den Toten auferweckt zu werden, Vergebung der Sünden und im Paradies das ewige Leben zu erlangen. Was den Tod des Märtyrers von diesem allgemeinen Schicksal unterscheidet, ist sein *unmittelbarer, sofortiger Eingang ins Paradies*. Tod und Auferweckung von den Toten, Tod und Vergebung der Sünden, Tod und himmlisches Leben fallen bei ihm in eins, geschehen im gleichen Moment. Deswegen darf seine Leiche auch nicht gewaschen und kein Totengebet für ihn gesprochen werden. Denn die Waschung der Leiche hat den Sinn, den Toten von irdischen Unreinheiten zu reinigen und ihn auf seine Prüfungen im Totenreich vorzubereiten, während das Totengebet ein Gebet der Fürbitte für ihn ist. Da der Märtyrer direkt,

279 Zu den Praktiken palästinensischer Selbstmordattentäter kurz vor der Tat siehe Hassan 2001: 1, 3, 10–13; Kushner 1996: 333; Heiligsetzer 1998: 1, 4, 6.

ohne alle Prüfungen und Wartezeiten, ins Paradies kommt, da seine Sünden sofort vergeben sind, darf man ihn nicht waschen und auch kein Totengebet für ihn sprechen. Täte man es dennoch, setzte man sich dem Verdacht aus, am göttlichen Versprechen zu zweifeln, dass der Märtyrer sofort ins Paradies kommt. »Daher spricht man für den Märtyrer kein Totengebet, weil er lebendig ist. Weil der Märtyrertod eine große Erhebung ist und das Totengebet eine Fürsprache; dem Märtyrer wurden jedoch seine Verfehlungen vergeben, und das Schwert tilgt die Sünden.«²⁸⁰ Dass die eigene zerfetzte, zerstückelte oder atomisierte Leiche nicht gewaschen werden kann und sie ohne Totengebet bleibt, kann und darf also kein Gegenstand des Nachdenkens sein. Vielmehr erhält der Selbstmordattentäter schon im Moment der Explosion das ewige Leben, ist sofort wieder lebendig und bei seinem Herrn. Der Märtyrertod ist der kürzeste Weg ins Paradies.

Doch wer tritt ihn an? Ein im profanen Sinn Lebendiger – oder ein Auferstandener, einer, der schon einmal tot war und als neuer Mensch wiedergeboren wurde? Nimmt man die Initiationsriten während des dritten Schritts auf dem Weg zum Paradies ernst, dann trifft der Tod auf ein Individuum, das die Seinsweise des natürlichen Menschen (Eliade) schon hinter sich gelassen hat. Jeder Initiationsritus besteht aus einer paradoxen Erfahrung des Todes bei lebendigem Leib und aus einer zweiten Geburt, mit der ein wissendes, vergeistigtes oder geheiltes Leben beginnt. Nichts ist mehr wie zuvor. Handelt es sich um einen religiösen Initiationsritus, dann haben sich transzendenter Weite Raum und Ewigkeit schon ein Stück weit geöffnet, ragen schon ins Leben hinein, ist der Wiedergeborene schon nicht mehr ganz von dieser Welt. Als islamistischer Glaubenskämpfer ist er zu einem »lebenden Märtyrer« geworden, wie ihn palästinensische und schiitische Gruppen zu Recht nennen. Der physische Tod kann einen solchen nicht mehr gänzlich erreichen. Ein Teil von ihm ist ja schon abgestorben, hat sich schon längst der natürlichen Seinsweise entzogen, während ein anderer Teil von ihm schon bei Gott weilt. Der zweite Tod nach dem ersten ist also ein verminderter, nicht mehr ganz ernst zu nehmender. Zu diesem nicht mehr ganz ernst zu nehmenden Tod ist der Selbstmordattentäter in drei, aufeinander aufbauenden Schritten gelangt. Zuerst hat er seinen Glauben neu entdeckt oder intensiviert, dann sich zusammen mit anderen immer mehr aus der

280 Azzam 2006: 243.

profanen Welt zurückgezogen und schließlich diesen Rückzug während seiner Initiation in einen symbolischen Tod und eine zweite Geburt als Glaubenskämpfer und »lebender Märtyrer« verwandelt. Nun, den ersten symbolischen Tod hinter sich und den sofortigen Eingang ins ewige Leben vor Augen, stirbt der Selbstmordattentäter einen zweiten, verminderten Tod.

Wie sich die Attentäter des 11. September auf diesen Tod vorbereitet haben, lässt sich der handschriftlichen »Geistlichen Anleitung« entnehmen, die nach dem Attentat gefunden wurde. Sie ist in drei Abschnitte unterteilt, die mit »Die letzte Nacht«, »Danach folgt die zweite Etappe« und »Die dritte Etappe« überschrieben sind. Es wird davon ausgegangen, dass wahrscheinlich Mohammed Atta ihr Verfasser ist und dass sie allen 19 Tätern zur Verfügung stand. Wir können natürlich nicht wissen, ob die Selbstmordattentäter des 11. September der »Geistlichen Anleitung« Schritt für Schritt gefolgt sind. Aber nach allem bis jetzt gesagten ist die Wahrscheinlichkeit sehr hoch, dass sie sich wenigstens in groben Zügen an die Selbsttechniken gehalten haben, die der Text be- und vorschreibt. Als Gotteskämpfer im Feindesland, bar jedes direkten organisatorischen und geistlichen Beistands, hatten sie in ihren letzten Stunden nichts anderes, auf das sie sich stützen konnten. So unterschiedlich die Situation der palästinensischen und der globalen Dschihadisten auch immer ist, so wenig sie sich in organisatorischer, politischer oder kultureller Hinsicht ähnelt, so sehr gleichen sich dennoch die Selbsttechniken während des kurzen vierten Schrittes. Es gibt aber auch Unterschiede, auf die einzugehen ist.

Lässt man die letzte Nacht, mit der der Text einsetzt, um 21h beginnen, dann umfasst das Dokument die letzten zwölf Stunden vor der Selbsttötung von 19 Attentätern und dem Massenmord an fast 3.000 Menschen. Diese zwölf Stunden sind nahezu vollständig mit apathisch-ekstatischen und agonalen Selbsttechniken ausgefüllt, die auch die Taxifahrt zum Flughafen, die Flughafenkontrollen, den Einstieg in das Flugzeug, die Situation auf dem Rollfeld, das Abheben der Maschine, den Nahkampf im fliegenden Flugzeug, den Umgang mit Besatzung und Passagieren und die »Stunde Null« des Todes abdecken. Alles – die Nacht, die praktischen Bewegungen eines Flugreisenden, die Situation des Kampfes und der Moment des Todes – soll mit geistlichen Übungen und rituellen Handlungen umhüllt, durchzogen und geheiligt, kaum eine Sekunde profaner Tätigkeit oder Geisteshaltung

gewidmet, alles mit religiöser Bedeutung aufgeladen werden²⁸¹. Im ersten Teil, der die letzte Nacht behandelt, wechseln sich apathisch-ekstatische und agonale Selbsttechniken ab. Zu den ersteren gehören ausgiebige Koranrezitation und Meditation des Rezitierten, Bitten um göttlichen Beistand, Vergegenwärtigung des Paradieses, der Kampfhandlung, des kurzen Momentes des Todes und der Hilfe Gottes, Gebete und heilige Formeln, die allein oder in der Gruppe zu sprechen sind. Der Koranrezitation wird eine besondere Bedeutung gegeben. Schon der Text selbst ist mit Koranversen durchsetzt, die immer wieder rezitiert werden sollen. Darüber hinaus werden die Attentäter dazu aufgefordert, in der Nacht die Suren 8 und 9 zu lesen und über sie nachzudenken. Die ungefähr 25 Seiten umfassenden Suren stammen aus der Zeit der ersten Kriegszüge Mohammeds gegen Mekka. Sie bestehen aus Kampfaufrufen, Versicherungen göttlicher Hilfe, Polemiken gegen schwankende oder heuchlerische Muslime, Drohungen gegen Juden und Christen, Beschreibungen des Paradieses, das die Kämpfer erwartet, Androhungen von Strafe bei Ungehorsam und Versicherungen des Sieges auch bei kleiner Kampfstärke. Immer wieder wird in ihnen auch die zentrale Bedeutung von Mohammeds Auswanderung aus Mekka betont, mit der ja die ersten Glaubenskriege beginnen. Heute muss wieder – so lässt sich die nächtliche Lehre aus beiden Suren zusammenfassen –, gegen einen übermächtigen Feind gekämpft, die offenbarte Religion und das heilige Medina verteidigt werden, wobei Gott die kleine Schar der Glaubenskämpfer unterstützt und sie im Übermaß belohnt.

Doch der Kampf kann nicht allein mit Koranrezitation, Meditation und Gebet gewonnen werden, mit Selbsttechniken, die den Kämpfer in erhabene, mild-euphorische oder tranceartige Zustände versetzen. Er muss auch auf das unmittelbare Kampfgeschehen vorbereitet werden. Dazu dienen die agonalen Selbsttechniken, mit denen die Nacht eingeleitet wird und die die apathisch-ekstatischen immer wieder unterbrechen. Zu den agonalen Selbsttechniken gehört das gegenseitige Treuegelübde, zu sterben, und die Erneuerung der Intention (*niyya*). Wie schon ausgeführt, dient sie dazu, individuelle Affekte und Interessen aus dem Glaubenskrieg herauszuhalten und den eigenen Taten die

281 Eine quantitative Inhaltsanalyse des Dokuments kommt zu dem Ergebnis, dass fast 90% des Textes der geistlichen Vorbereitung und knapp über 5% kultischen Handlungen gewidmet sind, während religionsneutrale Vorbereitungen den Rest einnehmen (siehe Seidensticker 2004b: 29–33).

Würde eines Rituals zu geben. Erst wenn das niedere Selbst bezwungen ist und der bevorstehende Akt rituell sanktioniert, ist garantiert, dass allein um Gottes willen und bei klarem, von Affekten gereinigtem Verstand gekämpft wird. Im letzten Abschnitt des Dokuments wird noch einmal anhand einer Legende auf die Erneuerung der Intention zurückgekommen. »Nimm nicht um deiner selbst willen Rache, sondern mache deinen Schlag und alle anderen Angelegenheiten für Gott den Erhabenen.« Mache es wie Ali, der einen ungläubigen Beleidiger erst dann erschlug, als er sicher war, dass er ihn nicht im Racheaffekt töten würde. Auch zum unbedingten Gehorsam soll sich angespornt und das »vergessen« oder »ignoriert« werden, »dessen Name Welt ist. [...] Wie viel Zeit unseres Lebens haben wir vergeudet! Warum erfüllen wir nicht in Zukunft jene Stunden mit gottgefälligen Taten und frommen Handlungen?«²⁸² Selbstverzicht, Gehorsam und Weltentsagung sind, wie wir gesehen haben, zentrale Bestandteile agonaler Selbsttechniken. Sie werden noch von Reinigungsriten, praktischen Ermahnungen und Erinnerungen an die Kämpfer der Frühzeit begleitet.

Die »zweite Etappe«, die den Zeitraum zwischen morgendlicher Taxifahrt zum Flughafen und Einstieg ins Flugzeug umfasst, ist bis in alle Einzelheiten hinein ausgefüllt mit apathisch-ekstatischen Selbsttechniken. Gebete, die zu den jeweiligen Situationen passen – Gebet der Fahrt, der Stadt, des Ortes –, sollen gesprochen werden, Gottes Hilfe soll erbeten, bestimmte Koranverse, die ebenfalls Gottes Hilfe zum Inhalt haben, sollen rezitiert und heilige Formeln litaneiert wiederholt werden, vor allem der erste Teil des islamischen Glaubensbekenntnisses »Es gibt keinen Gott außer Gott« (*la ilaha illa llah*). »Wenn du es tausendmal sagst, kann niemand unterscheiden, ob du schweigst oder das Glaubensbekenntnis rezitierst. Zu seinen großartigen Eigenschaften gehört es, dass der Prophet – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – sprach: ›Wer *la ilaha illa llah* [...] aufsagt, kommt ins Paradies‹. [...] Und du kannst [mit offenem Mund] lächeln, während du es [das Glaubensbekenntnis] aufsagst; dies geschieht durch die großartigen Eigenschaften dieser Worte.«²⁸³ Situations- und Bittgebete, litaneartige Koranrezitation und Rezitation heiliger Formeln müssen in den öffentlichen und technischen Räumen, in denen sich die Attentäter während

282 »Geistliche Anleitung« 2001/2004: 18, 25.

283 »Geistliche Anleitung« 2001/2004: 21f.

der zweiten Etappe bewegen, unauffällig, mehr im Geiste als laut, unter dem Schutz der maskierenden Selbsttechnik ausgesprochen werden. Sie dienen dazu, den erhabenen oder mild-euphorischen Zustand der Nacht zu perpetuieren, sich der Hilfe Gottes auch weiterhin zu versichern und die Magie heiliger Worte auf sich wirken zu lassen.

In diesem Abschnitt der »Geistlichen Anleitung« gibt es jedoch auch eine Passage, die den Rahmen der apathisch-ekstatischen Selbsttechniken sprengt und mehr reflexiver Natur ist. Sie ist den technischen Räumen des Flughafens gewidmet, durch die sich die Attentäter bewegen müssen, und generell der ganzen technisch geprägten westlichen Zivilisation. Diese kann Angst machen. Doch ein Gläubiger, der sein »Genüge an Gott« hat, der nach »dem Wohlgefallen Gottes strebt«, dem durch »Gottes Gnade und Huld« nichts »Böses« widerfährt, weiß, dass auch die technischen Kontrollanlagen des Flughafens und die technische Überlegenheit des Westens »nichts nützen und nichts schaden (können) außer mit Gottes Erlaubnis«. Deswegen fürchtet sich der wahre Gläubige nicht. Tut er es dennoch, so ist das ein Zeichen dafür, dass er ein Freund Satans und ein Götzendiener ist. Denn – und das ist der Schlüsselsatz dieser Passage – »Furcht ist eine große Form der Verehrung«. Wer die westliche Technologie und Zivilisation fürchtet, verehrt sie im Grunde, ist von ihr fasziniert und dient ihr damit als Götzenanbeter. Der Einzige, der Anspruch auf Furcht und Verehrung hat, ist aber Gott. »Diejenigen, die von der westlichen Zivilisation fasziniert sind, haben ihre Liebe zu ihr und ihre Verehrung [?] für sie mit kaltem Wasser getrunken. Sie fürchteten ihre [eigene] schwache Ausrüstung: ›Ihr sollt nun aber nicht vor ihnen Furcht haben, sondern vor mir, wenn ihr denn gläubig seid.« [Koran 3:175].« Nur Gott darf gefürchtet und verehrt werden. Wer ihn auf seiner Seite hat, braucht sich weder über die eigene schwache Ausrüstung noch die Stärke des Gegners Gedanken zu machen. Alles liegt in Gottes Hand, nichts kann ohne seine Erlaubnis nützen oder schaden, er wird seinen Kämpfern beistehen und die »List der Ungläubigen« vereiteln. In dieser Passage werden Glaube und Technik, Glaube und westliche Zivilisation, Glaube und heidnischer Götzendienst einander gegenübergestellt. Sie greift zurück auf die Lehre von Sayyid Qutb, nach der jede Form weltlicher Macht ein Ausdruck der Herrschaft des Menschen über den Menschen im heillos-heidnischen Zustand der *jahiliyya* und deren Akzeptanz nichts anderes als Götzendienst ist. Wer sich vor der westlichen Macht und Technik fürchtet, ist

nichts anderes als ein Freund und Verehrer des Bösen. Wer aber gläubig ist, wer »eine Tat ausführt, die Gott liebt und gutheißt«, wer tausendmal das Glaubensbekenntnis betet und sich seiner Macht und Magie anheim gibt, der wird von Gott unterstützt, der kann lächeln, »froh, glücklich, heiter und zuversichtlich« sein und dem ist das Paradies gewiss²⁸⁴. So kehrt der zweite Abschnitt der »Geistlichen Anleitung« wieder zu den apathisch-ekstatischen Selbsttechniken zurück.

Der dritte Abschnitt beginnt mit dem Einstieg ins Flugzeug und endet mit dem Tod. In ihm wechseln sich wieder apathisch-ekstatische und agonale Selbsttechniken ab und wird ausgiebig an die Bräuche der frühen Glaubenskämpfer erinnert. Situationsgebete beim Einstieg ins Flugzeug und am Beginn der Reise zu Gott, Rezitation von Koranversen und heiligen Formeln, Anrufung Gottes, Bitte um Vergebung der Schuld, Bitte um den Sieg und Bitte um das Märtyrertum füllen die erste Zeit im startenden und fliegenden Flugzeug aus. Dann müssen agonale Selbsttechniken eingesetzt und sich an alte, vorbildhafte Kampfgebräuche erinnert werden. Die Phase der agonalen Selbsttechniken beginnt mit dem Satz: »Dann muss sich jeder einzelne von euch vorbereiten, seine Aufgabe in der Weise zu erfüllen, die Gott bei ihm gutheißt. Und jeder einzelne muss die Zähne zusammenbeißen, wie es unsere Vorfahren taten – Gott möge sich ihrer erbarmen – vor dem Zusammenstoß in einer Schlacht.« Während des Zuschlagens muss der Kriegsruf *Allahu akbar* (Gott ist groß) ausgerufen werden. Er soll Angst »in den Herzen der Ungläubigen« hervorrufen und den Mut während des Nahkampfes im Flugzeug stärken. Während des Kampfes soll das Paradies, das auf die Kämpfer wartet, nicht vergessen und Bräuche wie Widmung und Plünderung der Opfer eingehalten werden, dies jedoch nur, wenn dadurch die ganze Operation und die Täuschung des Feindes (*taqiyya*) nicht vernachlässigt werden. An dieser Stelle wird noch einmal daran erinnert, absolut gehorsam zu sein und nicht um eigener Rachegefühle, sondern um Gottes willen zu kämpfen. Ein weiterer Brauch – die Tötung von Gefangenen – schließt sich an. »Wenn alles so gelaufen ist wie es soll, dann soll jeder von euch auf die Schulter seines Bruders für die gegenseitige Zuversicht klopfen. [...] Und jeder soll darauf achten, seine Brüder nicht zu verunsichern [...], sondern ihnen einen guten Verlauf ankündigen, ihnen Zuversicht geben, sie erinnern und ermutigen.«

284 »Geistliche Anleitung« 2001/2004: 20–22.

Nach dem Kampfgeschehen setzen wieder die apathisch-ekstatischen Selbsttechniken ein: »Schön wäre es, wenn man einige Verse des Korans lesen könnte [...] und seine erhabene Rede: »Und du darfst ja nicht meinen, dass diejenigen, die um Gottes willen getötet worden sind, wirklich tot sind.« [Koran 3:169] und andere Verse mehr. Oder man rezitiert für sie [die Brüder] [religiöse] Dichtung, wie auch die Muslime der Frühzeit laut rezitierten inmitten der Schlacht, um die Brüder zu beruhigen und ihren Herzen Ruhe und Freude zu bringen.« An dieser Stelle tauchen der schon von Azzam zitierte Vers und das erste Mal ein indirekter Hinweis auf die sufistische Kultur auf, in der Dichtung eine große Rolle spielt. Die kurze Zeit bis zum Tod soll auch mit dem alten Brauch des Beutemachens ausgefüllt werden, selbst wenn es nur ein Glas Wasser ist. »Wenn sich dann die wahre Verheißung nähert und die Stunde Null erreicht ist, zerreiße dein Gewand und lege deine Brust frei, um den Tod auf dem Wege Gottes willkommen zu heißen, und sei ständig Gottes eingedenk. Entweder schließt du mit dem Ritualgebet, wenn das möglich sein sollte, das du einige Sekunden vor dem Ziel beginnst, oder deine letzten Worte sollen [das islamische Glaubensbekenntnis] sein: »Es gibt keinen Gott außer Gott, und Muhammad ist sein Prophet.« Und wenn Gott will, folgt danach das Treffen im Höchsten Paradies mit der Erlaubnis Gottes.«²⁸⁵ Damit könnte die »Geistliche Anleitung« eigentlich schließen. Doch sie erinnert zum Schluss noch einmal an die frühen Glaubenskriege, den Bund der Kämpfer mit Gott und untereinander, den Sieg der Verbündeten und das versprochene Paradies (Sure 33, 22), verweist also zurück auf den Anfang des Textes, der mit Treuegelübde und Todesbereitschaft beginnt.

Die apathisch-ekstatischen und agonalen Selbsttechniken, die in der »Geistlichen Anleitung« beschrieben und vorgeschrieben werden, unterscheiden sich nicht wesentlich von denjenigen palästinensischer oder schiitischer Selbstmordattentäter. Während die apathisch-ekstatischen Praktiken den Attentäter aus der profanen Welt herauslösen und ihn in eine milde erhebende Ekstase versetzen, in der er in unmittelbarem Kontakt zu Gott steht und das nahe Paradies schaut, bereiten die agonalen Praktiken ihn auf sein diesseitiges Vorhaben vor, bestätigen seine Identität als Glaubenskämpfer und Märtyrer und verschaffen ihm einen kühlen Kopf. Was apathisch-ekstatische und agonale Selbst-

285 »Geistliche Anleitung« 2001/2004: 24–27.

techniken organisch zusammenhält, ist die Idee des Märtyrers als Werkzeug Gottes. Gottes Werkzeug muss sich in der Welt bewähren und die irdische Ordnung so umgestalten, dass Gottes Reich und Ruhm vermehrt werden. Auf diese Aufgabe bereiten vor allem die agonalen Selbsttechniken vor. Sie bekämpfen die Ängste und Interessen des niederen Selbst, binden das Individuum in eine Kampfgemeinschaft ein und versetzen es in die Lage, sich selbst- und furchtlos als gehorsamer Gotteskämpfer einzusetzen. Auch die apathisch-ekstatischen Praktiken dienen der Selbst- und Furchtlosigkeit, richten den Märtyrer jedoch vornehmlich auf sein jenseitiges Dasein an der Seite Gottes aus. Sie evozieren seine Vereinigung mit ihm und nehmen die zukünftigen Zustände des ewigen Lebens, der paradiesischen Freude und der Seligkeit schon vorweg. Sie erheben den Selbstmordattentäter in himmlische Gefilde, während die agonalen Praktiken ihn noch an das irdische Geschehen anbinden. In den letzten Stunden oder Tagen befindet sich der »lebende Märtyrer« also in einer Zwischenlage zwischen Himmel und Erde, in einem Kraftfeld, das zwischen seiner irdischen Aufgabe als Werkzeug Gottes und seiner alsbaldigen Vereinigung mit ihm aufgespannt ist. So, zwischen Himmel und Erde schwebend, ist der Selbstmordattentäter in seinen letzten Stunden oder Tagen schon entrückt und gleichzeitig noch als Gottes Werkzeug präsent und aktiv.

Trotz gleicher Selbsttechniken gibt es jedoch auch Unterschiede zwischen globalen und lokalen Glaubenskämpfern, die vornehmlich mit den andersartigen technischen, geographischen und kulturellen Räumen zu tun haben, in denen das Selbstmordattentat vorbereitet und ausgeführt wird. Der globale Gotteskämpfer ist sowohl vor wie auch während seines Attentats sehr viel stärker in großtechnische Systeme eingebunden, die er auch für seine Angriffe nutzt. Er lebt und handelt in der Regel in einer technisch-zivilisatorischen Umgebung, die die sakrale Geographie des globalen Dschihad zu Feindesland (*dar al-harb*) erklärt hat, während der lokale Glaubenskämpfer des Nahen Ostens in Regionen lebt und agiert, die er als besetztes und zu befreiendes Islamgebiet (*dar al-islam*) begreift. Für ihn gibt es keinen Grund zu gesteigerter Mobilität, während der globale Glaubenskämpfer transnational und transkontinental unterwegs ist, wobei er die technische Überlegenheit des Feindes hautnah erlebt und kennen lernt. So ist es kein Zufall, dass die Technik als Inbegriff westlicher Zivilisation in der »Geistlichen Anleitung« und nicht in den Zellen von Hamas zur Sprache kommt. Sie zieht auch eine

andere Behandlung der Angstfrage nach sich. Während es bei den palästinensischen Selbstmordattentätern hauptsächlich um Todes- und Versagensängste geht, geht es bei den global agierenden zusätzlich noch um die Furcht vor den großen technischen Anlagen und Räumen, in denen sich die Übermacht des Feindes ausdrückt und handfest zeigt. Dieser Übermacht kann nur mit einer noch größeren Macht begegnet werden. Nur sie allein darf gefürchtet und verehrt werden. Alles andere ist heidnischer Götzendienst am westlichen Satan und seiner *yahiliyya* Gesellschaft. Wie das Böse bei den frühchristlichen Mönchen und im klassisch-orthodoxen Islam eher von außen als von innen, eher vom großen Versucher Satan als von einem in sich verdorbenen Subjekt kommt, so kommt auch hier die Furcht mehr von außen als von innen und kann im Vertrauen auf Gott bekämpft werden. Dass eine kleine Schar Krieger mit Gottes Hilfe siegen kann, haben die ersten Glaubenskämpfe gezeigt. Der intensive Rückbezug auf die Frühzeit des Islam ist der letzte Punkt, durch den sich globale und lokale Selbstmordattentäter unterscheiden. Den globalen fehlt eine organisierte Märtyrerkultur, die ihre eigenen Helden, Erzählungen, Rituale und geistlichen Mentoren hervorbringt. So müssen sie sich vorrangig an die Helden, Erzählungen und Gebräuche der ersten Muslimgeneration halten und unter ihnen Vorbilder für die eigene Vorgehensweise und Identität finden. Dass die Beute in einem Flugzeug aus einem Pappbecher oder einem Glas Wasser besteht und nicht aus wertvollen Nutztieren und Handelswaren, ist eine vernachlässigbare Größe. Viel schwerer wiegt die Inszenierung einer verklärten Vergangenheit, mit der sich die Attentäter identifizieren, zu der sie sich hinzurechnen und die sie nachahmen. Das wiederum ist möglich, weil vieles – die Zähne zusammenbeißen, stark zuschlagen, *Allahu akbar* schreien, töten, die Opfer täuschen und ausplündern – auch in einem fliegenden Flugzeug gemacht werden kann.

Doch in und mit einem fliegenden Flugzeug können noch ganz andere Sachen gemacht werden, die die Idee der buchstabengetreuen Nachfolge hinwegfegen. Von diesen anderen Sachen, die auch die kontrollierte Ekstase noch in einem anderen Licht erscheinen lassen, schweigt die »Geistliche Anleitung« wohlweislich. Ein fliegendes Verkehrsflugzeug ist eine furchtbare Waffe. Sie wiegt, wie die beiden Boeing 767, die in den Nord- und den Südturm des World Trade Centers hineingebohrt wurden, etwa 112 Tonnen, entfaltet eine Kraft von über 32 Tausend Kilonewton, fliegt mit mehr als 600 Stundenkilometern

und hat über 30.000 Liter Kerosin an Bord. In der sofort explodierenden Kerosin-Gischt, die sich an den Einschlagsstellen bildete und mit mehreren hundert Stundenkilometern Treppenhäuser, Büroräume und Fahrstuhlschächte überzog, verdampften die Menschen der unmittelbar betroffenen Etagen, die Flugpassagiere und die Attentäter. Haben diese Sekunden vorher ihr Gewand zerrissen, ihre Brust freigelegt und das Glaubensbekenntnis gebetet – oder wie gebannt auf das Hochhaus gestarrt, das mit rasender Geschwindigkeit auf sie zukam? Verfielen sie in die gleiche Starre, in die Mohammed Atta beim Fliegen in der Flugschule verfiel? Oder war das keine Starre, sondern eher eine träumerische Entrückung, ein tranceähnlicher Zustand im technischen Geschwindigkeitsraum, ähnlich der allgemein bekannten und gefürchteten Autobahntrance? Allgemeiner gefragt: Unterstützen oder intensivieren die mobilen technischen Verkehrsmittel die religiöse Ekstase des Selbstmordattentäters, setzen sie sich gar an deren Stelle? Gibt es eine »Kooperation« von religiös und technisch hervorgerufener Ekstase, so wie ja auch der Tanz, die körperliche Eigenbewegung, eine religiöse Trance hervorrufen kann? Diese Frage regt dazu an, noch einmal kurz auf die beiden Engführungen von technischem und sakralem Raum zurückzukommen und sie durch eine letzte Sequenz zu ergänzen.

Wir hatten festgestellt, dass das Subjekt in den modernen technischen Geschwindigkeitsräumen in außergewöhnliche Zustände geraten kann, die psychoanalytisch und phänomenologisch beschrieben und erklärt werden können. So schwingt sich der Philobat nach sorgfältiger Vorbereitung in die gefährlichen Zonen seiner freundlichen Weiten auf, in denen er die Gefühle einer erregenden Angstlust, eines losgelösten Schwebens und Gleitens und einer harmonischen Verbundenheit mit dem All erlebt. So bekommt der Autofahrer während des Geschwindigkeitsrausches den Eindruck, in einen unendlichen Weiteraum hineingezogen zu werden, der ihm als eine *zum Brechen erfüllte Realität* (Bollnow), als eine übersinnliche Macht erscheint. Diese technisch vermittelten Überschreitungen der gewöhnlichen Wahrnehmungs- und Erlebnisweise stehen in großer Nähe zum gesteigerten religiösen Gefühl. Auch sie führen in transzendente, das sinnlich Gegebene hinter sich lassende Sphären, auch sie de-zentrieren das Subjekt, lassen es in Angstlust und Wonne außer sich geraten und positionieren es im *exzentrischen Raum* (Bollnow) unendlicher Weite. Es ist dieser Raum unendlich ausgedehnter Weite, der die Schnittstelle darstellt, an der sich das Erleben in den

technischen Geschwindigkeitsräumen mit dem Erleben des Numinosen treffen und das eine in das andere übergehen kann. Der unendliche Raum der Weite ist zugleich Ausdruck des Göttlichen und Ausdruck der Transzendenz des Menschen. Beide ziehen das Subjekt aus sich selbst heraus und in eine zugleich freundlich-vertraute und unheimliche Sphäre hinein, beide rufen zugleich Angst und euphorische Freude hervor, beide können auf einer weiteren Stufe in den Zustand einer wunschlos-glücklichen Zufriedenheit übergehen, in das Gefühl des Angekommen-seins. Und beide sind nicht ohne Selbsttechniken zu haben. Sowohl bei der Annäherung an Gott als auch bei der Annäherung an einen Zustand jenseits der alltäglichen Wahrnehmungs- und Erlebnisweisen, ist eine verändernde Einflussnahme auf sich selbst unabdingbar. Von den beiden Selbsttechniken, die das Subjekt aus sich selbst herausziehen, führen insbesondere die apathisch-ekstatischen in ein Erleben unendlicher Weite. Ohne Leid und Qual streben sie nach einem kühl-kontrollierten Außer-sich-Sein, nach einer schmerz- und schmerzlosen Bewusstseins-erweiterung. Buddhist und Yogi wenden apathisch-ekstatische Selbst-techniken an, der technikbegeisterte Philobat, der sufistische Mystiker und auch der islamistische Selbstmordattentäter. Allen geht es um eine stufenweise Ablösung von der Enge des alltäglichen Daseins. Keiner von ihnen will in exaltierte, orgiastische oder hochdramatische Zustände verfallen, keiner von ihnen das Leid, das ja immer auch Enge bedeutet, vergrößern.

Ohne irdische Enge und irdisches Leid weiten sich Seele und Leib, fällt die Spannung von ihnen ab. Diese Weitung spürt der Philobat bei seinen risikoreichen Expeditionen in die freundlichen Weiten. Diese Weitung spürt auch der islamistische Selbstmordattentäter, wenn er in einem mit Sprengstoff beladenen Fahrzeug auf sein Ziel zurast, Sperren durchbricht, durch einen zugigen U-Bahn-Tunnel fährt, neben sich die Tasche mit der Bombe, oder ein Verkehrsflugzeug in ein Hochhaus hineinfliegt. Es ist genau diese Weitung, die der Philobat sucht, während sie der Selbstmordattentäter, das Paradies anstrebbend, gleichsam als unterstützende Beigabe erhält, die gut zu seiner religiösen, sein ganzes Sein erfüllenden und erweiternden Euphorie passt. Natürlich kann – und viele haben es schon getan – ein Selbstmordattentäter auch zu Fuß mit einem Sprengstoffgürtel um die Taille zu seinem Attentatsort gehen. Dann muss die Weitung seines geistig-seelischen Horizonts, seine Ausrichtung auf Gott und das Paradies, die er in den letz-

ten Stunden oder Tagen vor dem Attentat durch apathisch-ekstatische Selbsttechniken gezielt hervorgerufen hat, ausreichen und ihn durch die letzten Minuten und Sekunden tragen. Wird er von technischen, mehr oder weniger schnellen Bewegungen getragen, kann seine geistig-seelische Weitung, seine Trance nur noch vergrößert, nicht aber verkleinert werden. Und er kann sogar die letzten Sekunden ganz der technischen Bewegungsenergie überlassen, seinen irdisch gebundenen Willen als Werkzeug Gottes an sie abgeben. Denn die letzten Sekunden im technischen Geschwindigkeitsraum sind – wie jeder weiß, der schon einmal einen Autounfall erlebt hat – nicht mehr zu meistern. Was in diesem Moment versagt, ist, phänomenologisch gesprochen, die »leibliche Kommunikation« vom Typus der »Einleibung«, die ansonsten blitzschnelle Reaktionen ermöglicht²⁸⁶. Sie gründet in der vitalen Dynamik des Leibes, die abwechselnd aus Engung und Weitung, Spannung und Schwellung besteht, wobei Situationen, Dinge, Atmosphären und andere Menschen in die Enge des Leibes aufgenommen und auf sie reagiert wird. »Wo Leiber sind, da ist auch schon Einleibung« (Schmitz). Das unmittelbare Wahrnehmen der Gesamtsituation beim Autofahren und die schnellen, automatisch ablaufenden Reaktionen bei Gefahr, der schlagfertige Kampf mit einem Gegner, die blitzartigen Reaktionen eines Fechters, das synchrone Zusammenspiel von Musikern oder auch jedes lebhaftes Gespräch und augenblickliche Verständnis des Gesprächspartners werden durch die leibliche Kommunikation vom Typus der Einleibung ermöglicht. Dabei wird am eigenen Leib ein vielsagender Eindruck gespürt, etwas, das ihm nicht angehört, sondern über ihn kommt, von ihm aufgenommen und beantwortet wird.

Doch es gibt auch den entgegengesetzten Typus leiblicher Kommunikation, die »Ausleibung«. Bei ihr wird nicht ein Äußeres in die Enge des Leibes aufgenommen und beantwortet, sondern der Leib weitet sich in eine unbestimmte, widerstands- und objektlose Umgebung hinein, fließt gleichsam aus. Bei der Ausleibung sinkt die vitale Dynamik aus leiblicher Spannung und Schwellung ab, wobei sich die Spannung löst und die Schwellung in die Tiefe des Raums ausläuft. »Auch solche Ausleibung ist noch leibliche Kommunikation, nämlich mit etwas, das fesselt und einen Sog ausübt, dabei aber gewis-

286 Zur leiblichen Kommunikation und ihren beiden Typen siehe Schmitz 1998: 12–22, 28–49 und Schmitz 1989: 95–102.

sermaßen zerfließt und nicht mehr als Partner einer Auseinandersetzung gestellt werden kann.«²⁸⁷ Ausleibung ist sehr viel seltener als Einleibung. Sie geschieht im Alltag in Situationen herabgesetzter Aufmerksamkeit, wie zum Beispiel beim Dösen auf dem Sofa, beim müßigen Blick aus dem Zugfenster, bei monotonen Tätigkeiten oder beim langen, ereignislosen Fahren auf einer geraden Straße. Der Zustand, der durch Ausleibung hervorgerufen wird, ist eine Art träumerische Entrückung, ein Weit-weg-Sein, das beim Fahren bis zur gefährlichen Autobahntrance führen kann. Im Alltag passiert die Ausleibung. Sie kann aber auch bewusst gesucht und mit Selbsttechniken herbeigeführt werden. Das ist der Fall bei allen systematisch hervorgerufenen ekstatischen Zuständen, bei denen dem Körper kein Schmerz zugefügt, sondern er im Gegenteil von Schmerz, Enge und Bedrängnis entlastet und ihm ein Schweifen und Schweben, eine Ausweitung gestattet wird. Diese »Weitung wird aber von der Weite, in die sie einströmt, so gebannt und aufgesogen, dass sich ohne Auseinandersetzung entspannte, schauende Versunkenheit ergibt. Auch dann ist also ein bannendes Gegenüber da, und damit leibliche Kommunikation, aber [...] als ansaugendes Wohin eines diffusen, entspannten Ausströmens.«²⁸⁸

Für dieses entspannte Ausströmen soll ein religiöses Beispiel angeführt werden. Der 1295 geborene Mystiker Heinrich Seuse berichtet von einem Erlebnis, das er als Jugendlicher in einem Dominikanerkloster hatte und das das Phänomen der Ausleibung anschaulich beschreibt: »Als er noch ein anfangender Mensch war, trug es sich einmal zu, dass er am St. Agnes-Tag [...] in den Chor ging. Dort war er allein; er stand an dem niederen Gestühl der rechten Seite. [...] Und wie er da so stand, des Trostes bar, und niemand in seiner Nähe war, da ward seine Seele entrückt, ob im Leib, ob außer ihm, das wusste er nicht. Was er da sah und hörte, lässt sich nicht in Worte fassen. Es hatte weder Form noch bestimmte Art und hatte doch aller Formen und Arten freudenreiche Lust in sich. Des Dieners Herz verlangte danach und fühlte sich doch gestillt, sein Sinn war freudvoll und bewegt; Wünschen war ihm entfallen, Begehren verschwunden; er starrte nur in den hellen Abglanz, in dem er sich selbst und alles um sich vergaß. War es Tag oder Nacht?

287 Schmitz: 1998: 49.

288 Schmitz 1989: 99.

Er wusste es nicht. Ein Ausbruch war es von des ewigen Lebens Lieblichkeit, seinem Wahrnehmen gegenwärtig, bewegungslos, ruhig. [...] Diese übermächtige Entrückung währte wohl eine Stunde, vielleicht auch nur eine halbe.«²⁸⁹

Ob nun ein heller Glanz, der Gottes Gegenwart anzeigt, oder die frühe Erfahrung primärer Liebe, die vollkommene Ruhe des Nirwana oder das himmlische Paradies das bannende Gegenüber, das ansaugende Wohin eines mehr oder weniger diffusen Ausströmens sind – immer geht es aus der Enge in die Weite, ohne dass sich in dieser ein substantielles, allenfalls ein verschwommenes oder verfließendes Objekt finden ließe. Doch warum fesseln die unendliche Weite und die verschwommenen Objekte, die man sich in ihr vorstellt, die letztendlich formlose und zerfließende Transzendenz – besser gefragt: wie macht man sie bannend und ansaugend? Indem man selbst bannend und ansaugend wird, indem man lange den Blick auf sie richtet, seine ganze Aufmerksamkeit auf sie konzentriert, sie nicht aus den Augen lässt. Jede anhaltende und angespannte Konzentration auf etwas, jede rigorose Verengung des Wahrnehmungsfeldes auf einen einzigen seelischen, geistigen, sakralen oder physischen Gegenstand, jede monotone Bewegung oder Tätigkeit führt letztendlich zu einem Zustand der Zerstreuung, Entrückung oder Trance, zu einer Desintegration der Wahrnehmung und des Selbst. Aufmerksames Wahrnehmen ist, wie Sinnesphysiologie und Sinnespsychologie schon seit Ende des 19. Jahrhunderts wissen, kein gebanntes Starren, sondern besteht aus kleinen Bewegungen des Hin und Her, aus einem sukzessiven Abtasten. Wird das Wahrnehmungsfeld zu sehr verengt, wird sich zu intensiv auf etwas konzentriert, werden Auge und Ohr, Geist und Körper zu sehr auf etwas fokussiert, beginnt das Objekt sie in sich hineinzuziehen. Je länger und schärfer man auf etwas blickt, sei es Gott oder die leere Autobahn, um so verschwommener wird es und beginnt, das hochkonzentrierte Subjekt in sich hineinzuziehen. Je gleichförmiger und monotoner eine Bewegung ist, sei es der Tanz der Dervische oder eine repetitive Arbeit, um so eher führt sie in dösend-entrückte, rauschähnliche Zustände. Diesen Sachverhalt haben religiöse und weltliche Selbsttechniken schon immer genutzt. Mit ihm arbeiten Meditation, Kontemplation und geistliches Exerzitium, er steht hinter der hochkonzentrierten Beschäftigung mit dem Paradies kurz vor einem

289 Heinrich Seuse, zitiert nach Schmitz 1989: 100.

Selbstmordattentat und hinter der monotonen Wiederholung von Sätzen und Lauten. Zur letztgenannten Technik gehört auch die litaneiartige Rezitation von Koranversen und heiligen Formeln, die die islamistischen Selbstmordattentäter in ihren letzten Stunden und Minuten ausgiebig praktizieren. Welche Selbsttechnik der Ausleibung auch immer gewählt wird: sie ist mit einem Fahrzeug zu vergleichen, das aus der Enge herausführt in eine grenzen- und konturlose Weite, in der der Mensch sich verliert.

Nachwort

Lange Zeit vernachlässigte die Terrorismusforschung die Protagonisten der Gewalt, die Terroristen selbst. Ihre Ideologie und Organisation, Fragen der Waffentechnik und Finanzierung terroristischer Gruppen, die unmittelbaren und mittelbaren Auswirkungen der Anschläge, die Möglichkeit, diesen zu begegnen und sie zu verhindern, alles schien wichtiger als das eingehende Studium der terroristischen Akteure. Dies hat sich mit dem Aufkommen des religiösen Terrorismus, vor allem seit dem 11. September 2001 geändert. Dass die Täter kein Opfer, einschließlich der Preisgabe des eigenen Lebens scheuten, um ihren Glaubensfeinden einen maximalen Schaden zuzufügen, machte westliche Forscher stutzig. Sie fragten, was die Täter zu diesem äußersten Schritt motivierte, ob sie ihn aus eigenem Antrieb unternahmen oder manipuliert wurden.

Inzwischen liegt eine ganze Reihe von Untersuchungen über religiös motivierte Terroristen, insbesondere jene, die dem militanten Islamismus zuzurechnen sind, vor. Marc Sageman und andere Autoren haben detaillierte Analysen zum Lebenslauf muslimischer Gewaltaktivisten veröffentlicht. Wir sind über ihren sozialen und familiären Hintergrund, ihre Bildungsabschlüsse und geographische Mobilität, Persönlichkeitskrisen und die Gründe, warum sie sich einer radikalen Gruppe anschlossen, auch darüber, wie sich ihre Militanz unter dem Einfluss der Gruppe und/oder Internet-Kontakten steigerte, relativ gut informiert. Desgleichen zeichnet sich immer deutlicher ab, was für eine wichtige Rolle Unterstützer- und Bezugsgruppen im Denken der Terroristen spielen und welche Zeitvorstellungen ihren religiös-politischen Plänen und Projekten zugrunde liegen. Hinsichtlich ihrer Raumvorstellungen begegnet man zwar gelegentlichen Hinweisen in der Literatur, doch wurde dieser

wichtige Aspekt in der Vorstellungswelt der islamistischen Terroristen bislang nie systematisch abgehandelt.

Diese Lücke wird durch die Arbeit von Elisabeth Heidenreich geschlossen. Dabei ist sogleich hinzuzufügen, dass ihrem untersuchenden Essay ein sehr großzügig definierter Raumbegriff zugrunde liegt. Er schließt auch technische Verkehrs-, Versorgungs- und Kommunikationsnetze mit ein, die so genannten »technischen Fließräume« (Heidenreich), und erstreckt sich bis hin zu innerseelischen Entwicklungen von Individuen und Gruppen. Die Studie ist entsprechend komplex und vielschichtig aufgebaut. Neben dem Islam sind auch andere Religionen wie das Judentum und das Christentum berücksichtigt, teilweise bezieht sich die Untersuchung auch auf säkularisierte Formen extremen Verhaltens und führt über die unmittelbare Gegenwart hinaus tief in historische »Räume« hinein. Zahlreiche Beispiele und Zitate sind dem Mittelalter oder der Antike entnommen. Im Grunde bildet neben dem Islam die gesamte abendländische Religions- und Geistesgeschichte die Hintergrundfolie der Studie.

Der Duktus der Argumentation ist ebenso eigenwillig wie bestimmt. Frau Heidenreich hat keine Bedenken, einen Bogen von der Psychoanalyse zur sakralen Geographie zu schlagen oder in ihren Gedankengängen technische mit religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten zu verknüpfen. Wer käme auf die Idee, die Autoraserei oder mit extremer Beschleunigung verbundene moderne Risikosportarten zu den Flugzeugentführungen islamistischer Selbstmordattentäter in Beziehung zu setzen; oder im Zusammenhang mit religiös motivierten Selbstmordattentätern auf klassische europäische Autoren wie Machiavelli oder Baltasar Gracián zu sprechen zu kommen?

Ein gutes Beispiel für diese Form eigenwilliger Gedankenführung und -verbindung ist der Philobat. Der Leser erinnert sich: dabei handelt es sich um einen von Michael Balint in Fortführung Freudscher Analyse entwickelten Menschentypus, der aus tiefenpsychologischen Motiven durch Steigerung der Bewegungsgeschwindigkeit Rausch- und Angstzustände erzeugt, die er zugleich fürchtet und genießt. Einerseits von einem rational nicht nachvollziehbaren Vertrauen bei seinen waghalsigen Unternehmungen getragen, ihm drohe durch die sich im Geschwindigkeitsrausch öffnenden Weiten keine Gefahr, setzt der Philobat doch andererseits alle verfügbaren technischen Mittel ein, um in der von ihm herbeigeführten extremen Situation die Kontrolle nicht zu

verlieren und abzustürzen. Bezeichnend für die Vorgehensweise der Verfasserin ist nun, dass sie es nicht bei der einmaligen Vorstellung des philobatischen Syndroms bewenden lässt, sondern sich im weiteren Verlauf der Untersuchung immer wieder darauf bezieht, bis hin zum dritten Teil, wo sie explizit eine Parallele zwischen um irdischer Ziele willen herbeigeführten Rauschzuständen und religiöser Ekstase zieht.

Damit ist ein erster Zug benannt, der an dieser Arbeit beeindruckt. Man mag über die »Bausteine«, welche die Verfasserin benutzt, das heißt ihre Argumente und die Bereiche, der diese entnommen sind, durchaus geteilter Meinung sein. Doch man wird ihr schwerlich vorwerfen können, ihre Erklärungen willkürlich ausgesucht und beliebig eingesetzt zu haben. Was, mit anderen Worten, besticht, ist ein hoher Grad an analytischer Transparenz und Geschlossenheit der Untersuchung. Hier lässt nicht jemand den Leser an einer Entdeckungsreise in ein auch der Autorin noch weitgehend unbekanntes Gebiet teilnehmen, sondern Frau Heidenreich hat sich sehr gründlich überlegt, wohin die Reise führen soll und was sie dem Leser zumuten will. Der hohe Reflexionsgrad wird besonders bei Argumenten sichtbar, deren Triftigkeit sich nicht auf Anhieb, sondern erst nach längeren Erläuterungen erschließt, wie etwa dass es sich beim Maskieren nicht nur um ein Verhalten nach außen, sondern auch um eine Selbsttechnik handelt.

Ein zweiter Vorzug betrifft das Methodische. Wenngleich von Haus aus keine Orientalistin, lehnt sich die Verfasserin insbesondere im zweiten Teil, der sich auf die sakrale Geographie des Islam bezieht, doch aufs engste an die Texte der maßgeblichen Theoretiker des militanten Islamismus an. Dabei beweist sie einen beträchtlichen Spür- und Feinsinn für Nuancen, vor allem für die unterschiedlichen Akzentsetzungen, welche territoriale Bezüge in den Schriften der verschiedenen Autoren erfahren. Es zeigt sich, dass das Verhältnis des Islam zum Nationalstaat stets äußerst gespalten war und dass es eine unzulässige Vereinfachung darstellen würde, wie unter westlichen Experten üblich, zwischen transnationalen Dschihadisten einerseits, die jegliche territoriale Bindung gekappt haben, und an bestimmte Territorien gebundene islamistische Gewaltbewegungen andererseits zu unterscheiden, da es zwischen diesen Extremen zahlreiche Abstufungen gibt.

Die eben hervorgehobene Fähigkeit zu differenzieren, anstatt die Texte im Lichte einer bereits vorgefaßten Meinung zu interpretieren, bewährt sich vor allem im dritten Teil, wo es um die Selbsttechni-

ken geht, mit deren Hilfe sich islamistische Terroristen in einen zur Aufopferung des eigenen Lebens bereiten seelischen Zustand versetzen. Erneut holt die Verfasserin weit aus, erörtert zunächst eine Reihe von Autoren und historischen Beispielen der Selbstbeeinflussung, bevor sie ein Schema von fünf Grundtechniken entwickelt. Dieses Schema wiederum erlaubt ihr einen differenzierten Zugang zum Prozess der Selbstsuggestion und –radikalisierung islamistischer Selbstmordattentäter. Sie vermag plausibel zu machen, dass bei diesem idealtypisch nachgezeichneten Prozess je nach Eskalierungsstufe eine Kombination unterschiedlicher Selbsttechniken zum Tragen kommt und nur für das letzte, vergleichsweise kurze Stadium, das dem Anschlag unmittelbar vorausgeht, jene pathetische Ekstase charakteristisch ist, die *pars pro toto* oft als generelles Erklärungsmuster für den ganzen Radikalisierungsvorgang herhalten muss.

Das klingt sehr rational und distanziert, doch die Verfasserin versteht ihre Kategorien mit Leben zu füllen. In dem nahtlosen Ineinandergreifen von analytischer Vorgehensweise einerseits und verstehendem Denken andererseits sehe ich ein letztes Verdienst dieser Arbeit. Die Verfasserin legt in der Tat ein erstaunliches Einfühlungsvermögen an den Tag, streckenweise liest sich die Studie wie der Bericht einer Beobachterin, die unmittelbar Zeugin der inneren und äußerlichen Vorbereitung von Selbstmordattentätern bis hin zum finalen Einsatz war. Ungeachtet ihrer Fähigkeit, sich in die Situation prospektiver Selbstmordattentäter zu versetzen, bleibt die Verfasserin jedoch gleichzeitig stets die Analytikerin, der es nicht um Verständnis oder gar Parteinahme, sondern um die rationale Aufschlüsselung eines auf Anhieb schwer nachvollziehbaren Phänomens geht.

Peter Waldmann

Augsburg, Oktober 2009

Literatur

- Al-Zawahiri, Ayman 2001/2006²⁹⁰: Ritter unter dem Banner des Propheten. In: G. Kepel/J.-P. Milelli (Hg.), Al-Qaida. Texte des Terrors. München/Zürich, S. 352–368
- Al-Zawahiri, Ayman 2002/2006: Die Treue und der Bruch. In: G. Kepel/J.-P. Milelli (Hg.), Al-Qaida. Texte des Terrors. München/Zürich, S. 383–417
- Arendt, Hannah 1992: Vita Activa oder vom täglichen Leben. München
- Armstrong, Karen 2002: Jerusalem: the problems and responsibilities of sacred space. In: Islam and Christian-Muslim relations. Vol. 13, No. 2, S. 189–196
- Aust, Stefan/Schnibben, Cordt (Hg.) 2002: 11. September. Geschichte eines Terrorangriffs. Stuttgart/München
- Azzam, Abdullah 1984/2006: Die Verteidigung der muslimischen Gebiete ist die oberste Pflicht des einzelnen. In: G. Kepel/J.-P. Milelli (Hg.), Al-Qaida. Texte des Terrors. München/Zürich, S. 174–182
- Azzam, Abdullah 1987/2006: Schließ Dich der Karawane an! In: G. Kepel/J.-P. Milelli (Hg.), Al-Qaida. Texte des Terrors. München/Zürich, S. 193–211
- Azzam, Abdullah 2006: Sitten und Recht des Dschihads (Auszüge). In: G. Kepel/J.-P. Milelli (Hg.), Al-Qaida. Texte des Terrors. München/Zürich, S. 233–244
- Azzam, Abdullah 1988/2006: Die feste Basis (Auszüge). In: G. Kepel/J.-P. Milelli (Hg.), Al-Qaida. Texte des Terrors. München/Zürich, S. 259–263
- Bakker, Edwin 2006: Jihadi terrorists in Europe. Their characteristics and the circumstances in which they joined the Jihad: an exploratory study. Netherlands Institute of International Relations Clingendael. Den Haag
- Balint, Michael 1999: Angstlust und Regression. Stuttgart

290 Bei den Al-Qaida-Texten wird zuerst das Erscheinungsjahr an einem anderen Ort angegeben und danach das Jahr ihrer Herausgabe im kommentierten Sammelband von Gilles Kepel und Jean-Pierre Milelli (2006).

- Bauman, Zygmunt 1995: *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Frankfurt a. Main
- Bauman, Zygmunt 2003: *Flüchtige Moderne*. Frankfurt a. Main
- Benevolo, Leonardo 1993: *Fixierte Unendlichkeit. Die Erfindung der Perspektive in der Architektur*. Frankfurt/New York
- Berman, Paul 2004: *Terror und Liberalismus*. Hamburg
- Bin Laden, Osama 1991/2006: Die Höhle der Gefährten. In: G. Kepel/J.-P. Milelli (Hg.), *Al-Qaida. Texte des Terrors*. München/Zürich, S. 55–62
- Bin Laden, Osama 1996/2006: Erklärung des Heiligen Krieges gegen die Amerikaner, die das Land der beiden heiligen Stätten besetzen. In: G. Kepel/J.-P. Milelli (Hg.), *Al-Qaida. Texte des Terrors*. München/Zürich, S. 67–71
- Bin Laden, Osama 1997/2006: Interview mit CNN. In: G. Kepel/J.-P. Milelli (Hg.), *Al Qaida. Texte des Terrors*. München/Zürich, S. 80–82
- Bin Laden, Osama 1998a/2006: Erklärung der Internationalen Islamischen Front für den Heiligen Krieg gegen die Juden und Kreuzfahrer. In: G. Kepel/J.-P. Milelli (Hg.), *Al-Qaida. Texte des Terrors*. München/Zürich, S. 85–89
- Bin Laden, Osama 1998b/2006: Interview mit Al-Dschasira. In: G. Kepel/J.P. Milelli (Hg.), *Al-Qaida. Texte des Terrors*. München/Zürich, S. 96–99
- Bin Laden, Osama 2002/2006: Taktische Empfehlungen. In: G. Kepel/J.P. Milelli (Hg.), *Al-Qaida. Texte des Terrors*. München/Zürich, S. 107–113
- Bin Laden, Osama 2003/2006: Zweiter Brief an die Muslime im Irak. In: G. Kepel/J.P. Milelli (Hg.), *Al-Qaida. Texte des Terrors*. München/Zürich, S. 119–124
- Blanchard, Christopher M. 2004: *Al Qaeda: Statements and Evolving Ideology*. CRS Report for Congress, Order Code RS21973. <http://english.safedemocracy.org/info/document-library.html>²⁹¹
- Bohleber, Werner 2003: Kollektive Phantasmen, Destruktivität und Terrorismus. In: Th. Aucter et.al. (Hg.), *Der 11. September. Psychoanalytische, psychosoziale und psychohistorische Analysen von Terror und Trauma*. Gießen, S. 164–183
- Bollnow, Otto Friedrich 1990: *Mensch und Raum*. Stuttgart/Berlin/Köln
- Borscheid, Peter 2004: *Das Tempo-Virus. Eine Kulturgeschichte der Beschleunigung*. Frankfurt/New York
- Burckhardt, Martin 1994: *Metamorphosen von Raum und Zeit. Eine Geschichte der Wahrnehmung*. Frankfurt/New York
- Calvert, John 2000: »The World is an Undutiful Boy!«: Sayyid Qutb's American Experience. In: *Islam and Christian-Muslim Relations*. Vol. 11, No. 1, S. 87–103

291 Alle im Text und im Literaturverzeichnis angeführten Internetseiten sind zwischen 2005 und 2009 aufgerufen worden.

- Castells, Manuel 2001: Das Informationszeitalter I. Die Netzwerkgesellschaft. Opladen
- Cole, Juan 2003: Al-Qaeda's Domsday Document and Psychological Manipulation ([http://www. Juancole.com/essays/qaeda.htm](http://www.Juancole.com/essays/qaeda.htm))
- Cruickshank, Paul/Ali, Mohannad Hage 2007: Abu Musab Al Suri: Architect of the New Al Qaeda. In: *Studies in Conflict & Terrorism* 30, S. 1–14
- Dalrymple, William 2006: Was lehren Pakistans Koranschulen? In: *Le Monde Diplomatique*, 10.3.2006, S. 1, 10–11
- Döser, Johannes 2003 : Zur Psychogenese der terroristischen Entschlossenheit. In: Th. Aucter et.al. (Hg.), *Der 11. September. Psychoanalytische, psychosoziale und psychohistorische Analysen von Terror und Trauma*. Gießen, S. 231–259
- Dünne, Jörg/Günzel, Stephan (Hg.) 2006: *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a. Main
- Ducellier, Alain 1990: *Byzanz. Das Reich und die Stadt*. Frankfurt/New York
- Eliade, Mircea 1990: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Frankfurt a. Main
- Eliade, Mircea 1994: *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*. Frankfurt a. Main
- Erllich, Shmuel 2003: Trauma, Terror und Identitätsbildung. In: Th. Aucter et.al. (Hg.), *Der 11. September. Psychoanalytische, psychosoziale und psychohistorische Analysen von Terror und Trauma*. Gießen, S. 219–231
- Eyerman, R./Jamison, A. 1991: *Social Movements: A cognitive approach*. Cambridge
- Forstner, Dorothea/Becker, Renate 2007: *Lexikon christlicher Symbole*. Wiesbaden
- Foucault, Michel 1993: *Technologien des Selbst*. In: L. H. Martin/H. Gutman/ P. H. Hutton (Hg.), *Technologien des Selbst*. Frankfurt a. Main, S. 24–63
- Freud, Sigmund 1978: *Jenseits des Lustprinzips*. In: S. Freud, *Das Ich und das Es*. Frankfurt a. Main, S. 121–171
- Fuhrmann, Manfred 1979: *Persona, ein römischer Rollenbegriff*. In: O. Marquard/K. Stierle (Hg.), *Identität*. München
- »Geistliche Anleitung« 2001/2004. In: H.G. Kippenberg/T. Seidensticker (Hg.), *Terror im Dienste Gottes. Die »Geistliche Anleitung« der Attentäter des 11. September 2001*. Frankfurt a. Main
- Gennep van, Arnold 2005: *Übergangsriten*. Frankfurt/New York
- Genthe, Hans Jochen 1986: *Mit den Augen der Forschung. Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft*. Berlin
- Goranson, H.T. 2006: *Logik des virtuellen Feinds. Wie sich Terroristen moderner Management-Techniken bedienen*. In: *Der Standard*, 13.9.2006, S. 35

- Gracián, Baltasar 1992: *Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit*. Deutsch von Arthur Schopenhauer. Leipzig
- Hafez, Mohammed M. 2006: *Rationality, Culture, and Structure in the Making of Suicide Bombers: A Preliminary Theoretical Synthesis and Illustrative Case Study*. In: *Studies in Conflict & Terrorism* 29, S. 165–185
- Hafez, Mohammed M. 2009: *Jihad after Iraq: Lessons from the Arab Afghans*. In: *Studies in Conflict & Terrorism* 32, S. 73–94
- Hartmann, Richard 1944: *Die Religion des Islam*. Berlin
- Hassan, Nasra 2001: *An Arsenal of Believers. Talking to the »Human Bombs«*. In: http://www.bintjbeil.com/articles/en/011119_hassan.html
- Heidegger, Martin 1988: *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen
- Heidenreich, Elisabeth 2004: *Fließräume. Die Vernetzung von Natur, Raum und Gesellschaft seit dem 19. Jahrhundert*. Frankfurt/New York
- Hegghammer, Thomas 2006: Abdullah Azzam, der Imam des Dschihad. In: G. Kepel/J.-P. Milelli (Hg.), *Al-Qaida. Texte des Terrors*. München/Zürich, S. 145–173, 183–193, 212–233, 245–252, 256–259, 264–271²⁹²
- Heiligsetzer, Edda 1998: *Von Marionetten, Helden und Terroristen. Islamisch-fundamentalistische Selbstmord-Attentäter in Israel*. http://www.presse.uni-augsburg.de/unipress/up199802/artikel_17.shtml
- Hendrich, Geert 2005: *Arabisch-islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart*. Frankfurt/New York
- Hoffman, Bruce 2002: *Rethinking Terrorism and Counterterrorism since 9/11*. In: *Studies in Conflict & Terrorism* 25, S. 303–316
- Hoffman, Bruce 2004: *The Changing Face of Al Qaeda and the Global War on Terrorism*. In: *Studies in Conflict & Terrorism* 27, S. 549–560
- Holländer, Hans 1980: *Raum und Nichts. Über einige Schlussbilder der »Desastres de la Guerra« und den »Modo de Volar«*. In: W. Hofmann (Hg.), *Goya. Das Zeitalter der Revolutionen 1789–1830 (Ausstellungskatalog)*. München/Hamburger Kunsthalle
- International Summit On Democracy, Terrorism and Security, Madrid 2005: <http://english.safe-democracy.org/>
- Jenkins, Brian M. 2001: *Terrorism and Beyond: a 21st Century Perspective*. In: *Studies in Conflict & Terrorism* 24, S. 321–327
- Kepel, Gilles 2006: *Der Kern von Al-Qaida*. In: G. Kepel/J.-P. Milelli (Hg.), *Al-Qaida. Texte des Terrors*. München/Zürich, S. 13–21
- Kimball, Charles 2008: *When Religion becomes Evil*. New York
- Kippenberg, Hans G. 2004: *Terror als Gottesdienst. Die »Geistliche Anleitung« als Begründung und Koordination der Gewalttaten des 11. Septem-*

292 Bei den Einführungsbeiträgen des Bandes »Al-Qaida. Texte des Terrors« werden die Kommentare zu den Al-Qaida-Texten den Autoren der Einführungen zugerechnet.

- ber 2001. In: H.G. Kippenberg/T. Seidensticker (Hg.), *Terror im Dienste Gottes. Die »Geistliche Anleitung« der Attentäter des 11. September 2001*. Frankfurt/New York, S. 67–87
- Koyré, Alexandre 1969: *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*. Frankfurt a. Main
- Kushner, Harvey W. 1996: *Suicide Bombers: Business as Usual*. In: *Studies in Conflict & Terrorism* 19, S. 329–337
- Lawrence, Thomas Edward 2005: *Die sieben Säulen der Weisheit*. München
- Lacroix, Stéphane 2006: Ayman al-Zawahiri, der Veteran des Dschihad. In: G. Kepel/J.-P. Milelli (Hg.), *Al-Qaida. Texte des Terrors*. München/Zürich, S. 271–297, 311–327, 341–352, 369–383, 418–441
- Lentini, Peter/Bajashmar, Muhammad 2007: *Jihadist Beheading: A Convergence of Technology, Theology, and Teleology?* In: *Studies in Conflict & Terrorism* 30, S. 303–325
- Lethen, Helmut 1994: *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*. Frankfurt a. Main
- Machiavelli, Niccolò 1990: *Der Fürst. Aus dem Italienischen von Fr. v. Oppeln-Bronikowski*. Frankfurt a. Main
- Mauss, Marcel 1989: *Soziologie und Anthropologie 2*. Frankfurt a. Main
- Mayer-Tasch, Peter C./Mayerhofer, Bernd (Hg.) 1998: *Hinter Mauern ein Paradies. Der mittelalterliche Garten*. Frankfurt a. Main/Leipzig
- Meyer, Ulfilas 1985: *Der »Mord im Orientexpress« und andere Kinozüge*. In: *Eisenbahnjahr Ausstellungsgesellschaft (Hg.), Zug der Zeit, Zeit der Züge. Deutsche Eisenbahn 1835–1985. Band 2*. Berlin, S. 617–627
- Mitchell, Richard P. 1969: *The Society of the Muslim Brothers*. London
- Möser, Kurt 2002: *Geschichte des Autos*. Frankfurt a. Main/New York
- Musharbash, Yassin 2006a: *Die neue al-Qaida*. Köln (Vorabdruck eines Auszugs in *Der Spiegel* 33/2006, S. 104–107)
- Musharbash, Yassin 2006b: *Al-Qaida lernt Englisch*. <http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,druck-456064,00.html>
- Noth, Albrecht 1966: *Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge*. Bonn
- Paden, William E. 1993: *Schauplätze der Demut und des Misstrauens. Wüstenheilige und New-England-Puritaner*. In: L.H. Martin/H. Gutman/P.H. Hutson (Hg.), *Technologien des Selbst*. Frankfurt a. Main, S. 78–96
- Peters, Ralph 2005: *When Devils Walk the Earth. The Mentality and Roots of Terrorism and How to Respond*. <http://english.safe-democracy.org/info/document-library.html>
- Pfeil, Florian 2006: *Es begann in Mekka*. <http://nurtext.zeit.de/2006/07/A-Mekka>
- Qutb, Sayyid o.J.a: *Milestones*. http://www.youngmuslims.ca/online_library/books/milestones

- Qutb, Sayyid o.J.b: Dieser Glaube der Islam. Herausgegeben von der International Islamic Federation of Student Organizations. Kuwait
- Ranke-Graves, Robert von 1977: Griechische Mythologie, Band 2. Reinbek
- Roy, Olivier 1999: The Radicalization of Sunni Conservative Fundamentalism. In: ISIM Newsletter 2, S. 7 (http://www.isim.nl/files/news1_2.pdf)
- Ruthven, Malise 2004: A Fury for God. The Islamist Attack on America. London
- Sageman, Marc 2004: Understanding terror networks. Philadelphia
- Saghi, Omar 2006: Osama Bin Laden, Volkstribun im Medienzeitalter. In: G. Kepel/J.-P. Milelli (Hg.), Al-Qaida. Texte des Terrors. München/Zürich, S. 25–55, 63–67, 72–80, 83–85, 90–96, 100–107, 114–119, 125–129, 137–145
- Scheffler, Thomas 2004: Zeitenwende und Befreiungskampf: Zur Gegenwartsdiagnose Bin Ladins. In: H.G. Kippenberg/T. Seidensticker (Hg.), Terror im Dienste Gottes. Die »Geistliche Anleitung« der Attentäter des 11. September 2001. Frankfurt/New York, S. 87–105
- Schbley, Ayla 2003: Defining Religious Terrorism: A Causal and Anthological Profile. In: Studies in Conflict & Terrorism 26, S. 105–134
- Schivelbusch, Wolfgang 1979: Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert. Frankfurt a. Main/Berlin
- Schlögel, Karl 2003: Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik. München/Wien
- Schmid, Pia 2009: »wie glücklich man sey, wenn man sich dem Heiland ganz ergebe«. Selbstzweifel und Selbstgewissheit in Herrnhuter Lebensläufen des 18. Jahrhunderts. Zur Genese von Subjektivität im Medium religiöser Vergemeinschaftung. In: U. Sträter et.al. (Hg.), Alter Adam und Neue Kreatur. Pietismus und Anthropologie. Beiträge zum II. Internationalen Kongress für Pietismusforschung, Band 1 (Hallesche Forschungen 28). Tübingen, S. 305–324
- Schmitz, Hermann 1998: Der Leib, der Raum und die Gefühle. Ostfildern vor Stuttgart
- Schmitz, Hermann 1989: Die Wahrnehmung. System der Philosophie, Dritter Band: Der Raum, Fünfter Teil. Bonn
- Sedgwick, Mark 2007: Inspiration and the Origins of Global Waves of Terrorism. In: Studies in Conflict & Terrorism 30, S. 97–112
- Seidensticker, Tilman 2004a: Der religiöse und historische Hintergrund des Selbstmordattentats im Islam. In: H.G. Kippenberg/T. Seidensticker (Hg.), Terror im Dienste Gottes. Die »Geistliche Anleitung« der Attentäter des 11. September 2001. Frankfurt a. Main, S. 107–117
- Seidensticker, Tilman 2004b: Die in der »Geistlichen Anleitung« gegebenen Anweisungen und ihre religionsgeschichtlichen Besonderheiten. In: H.G. Kippenberg/T. Seidensticker (Hg.), Terror im Dienste Gottes. Die

- »Geistliche Anleitung« der Attentäter des 11. September 2001. Frankfurt a. Main, S. 29–37
- Siegfried, Detlef 2005: Das Flugzeug. In: A. Geisthövel/H. Knoch (Hg.), Orte der Moderne. Erfahrungswelten des 19. und 20. Jahrhunderts. Frankfurt a. Main/New York
- Sonnenberger, Franz 1985: »Kolonisieren heißt transportieren« – Europa und der Beginn des Eisenbahnzeitalters in Afrika. In: Eisenbahnjahr Ausstellungsgesellschaft (Hg.), Zug der Zeit, Zeit der Züge. Deutsche Eisenbahn 1835–1985. Band 1. Berlin, S. 228
- Steinberg, Guido 2005: Der nahe und der ferne Feind. Die Netzwerke des islamistischen Terrorismus. München
- Stifter, Adalbert 2005: Der Condor. In: Ders., Sämtliche Erzählungen nach den Erstdrucken, herausgegeben von Wolfgang Matz. München, S. 9–28
- Sukidi 2005: The Traveling Idea of Islamic Protestantism: a Study of Iranian Lutherans. In: Islam und Christian-Muslim Relations. Vol. 16, No. 4, S. 401–412
- Sutton, Philip W. 2004: Nature, Environment and Society. New York
- The Encyclopaedia of Islam 1986, Vol. III. Hrsg. von B. Lewis et.al. Leiden
- The Encyclopaedia of Islam 1986, Vol. V. Hrsg. von C.E. Bosworth et.al. Leiden
- The Encyclopaedia of Islam 1986, Vol. I. Hrsg. von H.A.R. Gibb et.al. Leiden
- The Encyclopaedia of Islam 1991, Vol. II. Hrsg. von B. Lewis/Ch. Pellat/J. Schacht. Leiden
- The Encyclopaedia of Islam 1995, Vol. VIII. Hrsg. von C.E. Bosworth et.al. Leiden
- Törner, Klaus 2005: »Schwarze Witwen«. http://www.typoskript.net/texte/artikel_0023/0023_web.html
- Tophoven, Rolf 1991: Sterben für Allah. Die Schiiten und der Terrorismus. Herford
- Waldmann, Peter 2005: Terrorismus. Provokation der Macht. Hamburg
- Weber, Max 2006: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, hrsg. von Dirk Kaesler. München
- Weber, Max 1998: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Hinduismus und Buddhismus. Schriften 1916–1920, Studienausgabe Band I/20, hrsg. von H. Schmidt-Glintzer. Tübingen
- Weber, Max 1985: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. 5. revidierte Auflage, besorgt von J. Winckelmann. Tübingen
- Wiktorowicz, Quintan 2005: A Genealogy of Radical Islam. In: Studies in Conflict & Terrorism 28, S. 75–97
- Wurmser, Léon 1993: Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten. Berlin/Heidelberg/New York

Global Studies



SEYHAN BAYRAKTAR

Politik und Erinnerung

Der Diskurs über den Armeniermord
in der Türkei zwischen Nationalismus
und Europäisierung

August 2010, 314 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1312-4



SCHIRIN FATHI (HG.)

Komplote, Ketzer und Konspirationen

Zur Logik des Verschwörungsdenkens –
Beispiele aus dem Nahen Osten

März 2010, 326 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1341-4



GEORG GLASZE

Politische Räume

Die diskursive Konstitution
eines »geokulturellen Raums« –
die Frankophonie

November 2010, ca. 256 Seiten, kart., ca. 27,80 €,
ISBN 978-3-8376-1232-5

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Global Studies



KATHARINA INHETVEEN

Die politische Ordnung des Flüchtlingslagers

Akteure – Macht – Organisation.

Eine Ethnographie im Südlichen Afrika

September 2010, 444 Seiten,
kart., zahlr. Abb., 35,80 €,
ISBN 978-3-8376-1378-0



BÜLENT KÜÇÜK

Die Türkei und das andere Europa

Phantasmen der Identität im
Beitrittsdiskurs

2008, 236 Seiten, kart., zahlr. Abb., 25,80 €,
ISBN 978-3-8376-1012-3



STEFAN LUFT, PETER SCHIMANY (Hg.)

Integration von Zuwanderern

Erfahrungen, Konzepte, Perspektiven

Juli 2010, 360 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1438-1

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Global Studies

LUISE ALTHANNS

McLenin

Die Konsumrevolution
in Russland

2009, 296 Seiten, kart.,
zahlr. z.T. farb. Abb., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1254-7

FRIEDRICH ARNDT,

CARMEN DEGE,

CHRISTIAN ELLERMANN,

MAXIMILIAN MAYER,

DAVID TELLER,

LISBETH ZIMMERMANN (HG.)

Ordnungen im Wandel

Globale und lokale

Wirklichkeiten im Spiegel
transdisziplinärer Analysen

2008, 386 Seiten, kart., 30,80 €,
ISBN 978-3-89942-783-7

INES BRAUNE

Aneignungen des Globalen

Internet-Alltag in
der arabischen Welt.

Eine Fallstudie in Marokko

2008, 262 Seiten, kart., 26,80 €,
ISBN 978-3-89942-971-8

CLAAS CHRISTOPHERSEN

Kritik der transnationalen Gewalt

Souveränität, Menschenrechte
und Demokratie im Übergang
zur Weltgesellschaft

2009, 282 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1288-2

ANNE KARRASS

Die EU und der Rückzug des Staates

Eine Genealogie der
Neoliberalisierung der
europäischen Integration

2009, 280 Seiten, kart., 28,80 €,
ISBN 978-3-8376-1067-3

WIEBKE KEIM

Vermessene Disziplin

Zum konterhegemonialen
Potential afrikanischer und
lateinamerikanischer Soziologien

2008, 564 Seiten, kart., 35,80 €,
ISBN 978-3-89942-838-4

PETER LINDNER

Der Kolchoz-Archipel im Privatisierungsprozess

Wege und Umwege der
russischen Landwirtschaft
in die globale Marktgesellschaft

2008, 282 Seiten, kart., 27,80 €,
ISBN 978-3-89942-784-4

BORIS MICHEL

Global City als Projekt

Neoliberale Urbanisierung
und Politiken der Exklusion
in Metro Manila

März 2010, 338 Seiten,
kart., zahlr. Abb., 31,80 €,
ISBN 978-3-8376-1334-6

MARGARETE MISSELWITZ,

KLAUS SCHLICHTE (HG.)

Politik der Unentschiedenheit

Die internationale Politik und
ihr Umgang mit Kriegsflüchtlingen

Januar 2010, 300 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1310-0

JAN POSPISIL

Die Entwicklung von Sicherheit

Entwicklungspolitische
Programme der USA und
Deutschlands im Grenzbereich
zur Sicherheitspolitik

2009, 442 Seiten,
kart., zahlr. Abb., 39,80 €,
ISBN 978-3-8376-1077-2

